

Рецензируемая книга является плодом научного сотрудничества польских и российских языковедов в области текстологических исследований одного из ведущих типов богослужебного текста Православной Церкви – Служебных, или месячных, Миней, используемых в повседневной церковной практике. В монографии обобщаются промежуточные результаты проводимого анализа на разных уровнях языковой системы в синхроническом и диахроническом плане – от микроуровня звукового состава и его графического отображения до макроуровня целостного текста. Помимо этого, исследование охватывает целый ряд „смежных” вопросов: влияние различных экстралингвистических факторов, культурологические аспекты православной гимнографии, взаимосвязь анализируемых текстов с исторической, социальной, политической и культурной средой и её спецификой на разных этапах истории языкового сообщества.

(Из рецензии профессора М. Я. Котина)



ISBN 978–83–61605–06–5

МИНЕИ: ОБРАЗЕЦ ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ

# МИНЕИ: ОБРАЗЕЦ ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ

под редакцией

Елены Потехиной и Александра Кравецкого





МИНЕИ:  
ОБРАЗЕЦ ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ  
И СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ  
МИРОВОЗЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ

Publikacje  
Centrum Badań Europy Wschodniej  
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie



МИНЕИ:  
ОБРАЗЕЦ ГИМНОГРАФИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ  
И СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ  
МИРОВОЗЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ

под редакцией  
Елены Потехиной и Александра Кравецкого

Olsztyn 2013

Recenzenci:

MICHAŁ KOTIN (Uniwersytet Zielonogórski)  
Alla Kozhinova (Białoruski Uniwersytet Państwowy w Mińsku)

ISBN 978-83-61605-06-5

© Copyright by HELENA POCIECHINA, ALEXANDER KRAVETSKY

Skład, łamanie, projekt i opracowanie graficzne okładki:

ŁUKASZ FAFIŃSKI

Wydawca:

CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ  
UNIwersYTETU WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE  
10-725 Olsztyn, ul. K. Obitza 1

Dystrybucja:

CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ  
INSTYTUT SŁOWIAŃSZCZYZNY WSCHODNIEJ  
ul. K. Obitza 1, 10-725 Olsztyn  
tel. +48 89 524 63 47  
Internet: <http://uwm.edu.pl/cbew>  
e-mail: [rus.human@uwm.edu.pl](mailto:rus.human@uwm.edu.pl)

Druk i oprawa:

ZAKŁAD POLIGRAFICZNY  
UNIwersYTETU WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE  
10-724 Olsztyn, ul. Jana Heweliusza 3

# СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКТОРОВ .....	9
---------------------	---

## СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЛИКА СЛУЖЕБНЫХ МИНЕЙ (XVII — НАЧ. XXI ВЕКА)

МИНЕЙНЫЕ СЛУЖБЫ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ: ИСТОРИЯ, ПОЭТИКА, СЕМАНТИКА .....	15
1. Введение. Минейные тексты до середины XVIII — первой полови- ны XIX века .....	15
2. Кирилло-Мефодиевские торжества и включение в Миней новых служб...	16
3. «Легализация» народного почитания святых.....	21
4. «Внеминейное» бытование минейных чинопоследований .....	23
5. Минейная дополнительная .....	24
6. Программа включения в богослужebные книги новых чинопоследований .....	25
7. Литургический самиздат советского времени.....	29
ВОЗОБНОВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО КНИГОИЗДАНИЯ .....	33
1. Введение .....	33
2. Первый минейный текст, изданный Московской патриархией.....	33
3. Первое послереволюционное издание Служebных миней.....	36
4. Постсоветские издания Миней .....	42
5. Попытки создания истории русского литургического творчества .....	43
ЯЗЫК И ПОЭТИКА НОВЫХ СЛУЖБ .....	49
1. Введение .....	49
2. Факты биографии в гимнографическом преломлении .....	49
3. Топонимы в богослужebных текстах .....	50
4. Антропонимы в богослужebных текстах.....	51
5. Агиография и гимнография .....	53
6. Имена новых реалий .....	55

6.1. Гимнографические наименования исторических событий .....	55
6.2. Как гимнографы называют эпоху гонений на Церковь.....	58
6.3. Причины и духовный смысл гонений .....	59
6.4. Службы новомученикам о положении христиан в эпоху гонений ..	60
6.5. Разорение церквей в изложении гимнографов .....	61
6.6. Как называются гонители веры .....	63
6.7. Как новые службы говорят о подвиге новомучеников .....	65
7. Наименование святых.....	66
8. Черты традиционной поэтики .....	68
8.1. С кем сравниваются новопрославленные святые? .....	68
8.2. Использование цитат из Священного Писания и из других источников .....	73
8.3. Тропы, связанные с общехристианской символикой .....	76
9. Общие службы святым XX века и ментальность современного русского православия .....	78
10. Россия и Русь в гимнографии Нового времени.....	80
11. Развитие церковнославянского языка или его порча? .....	88
12. Некоторые выводы .....	89

#### МАЗУРСКИЕ СТАРОВЕРЫ:

#### БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

СТАРОВЕРЫ НА МАЗУРАХ: ИСТОРИЯ И ТЕМАТИКА ИССЛЕДОВАНИЙ .....	91
1. История и тематика исследований .....	91
2. Появление старообрядцев на Мазурах.....	95
3. История Войновского монастыря .....	99
3.1. Деятельность Павла Прусского (1818–1895) .....	100
3.2. Войновский монастырь после ухода Павла Прусского .....	102
3.3. Деятельность Елены Петровны Дикопольской (1863—1943).....	103
4. Монастырское книжное собрание.....	107
БОГОРОДИЧНЫ В ДОНИКОНОВСКИХ МИНЕЯХ И В ИЗДАНИЯХ СТАРООБРЯДЦЕВ: ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРОТОГРАФА .....	111
1. Цели и задачи исследования. Исследовательский материал.....	112
2. Состав текстов .....	115
3. Сопоставительный анализ языковых особенностей текстов .....	117

3.1. Графика и орфография (общие замечания).....	117
3.1.1. Различия в написаниях, обусловленные историческими закономерностями .....	118
3.1.2. Омонимы <i>миръ</i> <sup>1</sup> и <i>миръ</i> <sup>2</sup> .....	119
3.2. Словоизменение .....	120
3.2.1. Флексия существительных.....	120
3.2.2. Флексия прилагательных.....	121
3.2.3. Формы местоимений.....	122
3.2.4. Глагольные формы .....	123
3.3. Словообразовательные варианты .....	124
3.3.1. Словообразование существительных.....	124
3.3.2. Словообразование прилагательных.....	125
3.3.3. Словообразование глаголов и причастных форм.....	126
3.4. Синонимия синтаксических конструкций.....	126
3.4.1. Синтаксис словосочетания.....	126
3.4.2. Предикативные единицы в составе сложного предложения..	128
3.5. Различия в лексическом наполнении текстов.....	129
3.6. Купюры и вставки.....	131
4. Принципы различения дореформенных и послереформенных гимнографических текстов в старообрядческих изданиях .....	132
СПОСОБЫ ПРЕЗЕНТАЦИИ СВЯТЫХ В ТЕКСТАХ МИНЕЙ.....	135
1. Введение .....	135
2. История исследований .....	136
3. Служба святым Маккавеем.....	139
4. Служба 2 августа святому первомученику Стефану .....	142
5. Служба 2 августа святому Василию Блаженному Московскому .....	144
6. Выводы.....	147
ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ СВЯТОСТИ.....	149
1. Гендерные исследования в лингвистике.....	149
2. Противопоставление мужского / женского как культуротворческий фактор .....	149
3. Сущность гендерного подхода к исследованию гимнографических текстов .....	151
4. Мужской и женский подвиги в гимнографическом изображении .....	153
4.1. Семантика мужского подвига в минейных текстах.....	154



4.2. Семантика женского подвига в минейных текстах .....	157
4.3. Путь женщины к святости: превращение в мужчину .....	161
4.4. Святость без отречения от женственности.....	165
5. Выводы.....	166

## СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА: ОПРЕДЕЛЕНИЕ

СТЕПЕНИ СОХРАННОСТИ И ЗАДАЧИ РЕКОНСТРУКЦИИ.....	169
1. Введение. Аксиология старообрядческих исследований.....	169
2. Лингвокультурологический аспект исследований.....	170
2.1. Восприятие истории в самосознании староверов .....	170
2.2. Степень сохранности языка и этническая самоидентификация .....	173
2.3. Сохранность книжной культуры и основ догматики .....	175
2.3.1. Язык богослужebной литературы.....	175
2.3.2. Соблюдение конфессиональных принципов .....	179
2.3.3. Сохранность догматических знаний.....	182
3. Задачи комплексного социально-антропологического исследова- ния старообрядческой культуры.....	187
4. Заключение.....	188
ПОСЛЕСЛОВИЕ.....	191
ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА .....	193

## ОТ РЕДАКТОРОВ

В предлагаемой вниманию читателей монографии представлены первые результаты исследований в области языка Служебных, или Месячных, Миней, проводимых совместно польскими и российскими лингвистами при поддержке Национального научного центра Республики Польша (грант № 2011/01/B/HS2/03346). В реализации проекта принимают участие преподаватели Варминско-Мазурского университета в Ольштыне и сотрудники Центра по изучению церковнославянского языка Института русского языка им. В. В. Виноградова Российской академии наук.

Служебные Минеи, или Минеи месячные, входят в число основных книг Православной Церкви, необходимых для совершения ежедневных богослужений. Название этих богослужебных книг происходит от греческого корня *μήν* ‘месяц’, *μηνιαίος* ‘месячный, одномесячный’, ‘длящийся месяц’. Круг Миней на весь солнечный год, начиная с 1 сентября по старому стилю, состоит из двенадцати томов, содержащих так называемые последования, или службы.

Современные Минеи, которые содержат тексты ежедневных последований (служб) в честь святых, христианских праздников, прославленных икон и реликвий, а также значимых событий христианской истории, складывались на протяжении более тысячи лет. В основе минейных последований лежат торжественные поэтические гимны, многострофные поэмы-кондаки, начало которым было положено в VI веке преподобным Романом Сладкопевцем (греч. *Ρωμανός ο Μελωδός*). Русские Служебные Минеи включают не только тексты, которые были переведены с греческого и некоторых других языков, – их состав постоянно пополняется новыми гимнами. При совершении богослужения в церкви могут читаться и петься как тексты IX века, так и современные, созданные совсем недавно. Изучение различных изданий церковных служб позволяет проследить те изменения, которые происходили в сознании верующих на протяжении многих веков и нашли свое выражение в языке отдельных гимнографических произведений, вошедших в состав Миней.

Авторы книги старались найти общие тенденции в развитии двух различных течений российской церковной книжности, которые, как казалось прежде, никогда не пересекались: старообрядческого и послереформенного. В ходе исследования предполагалось провести анализ процессов редактирования текстов Служебных Миней, поскольку редакторская правка затрагивала элементы всех уровней языковой системы: морфологию и синтаксис, лексику и фразеологию, графику и орфографию. Кроме того, планировалось проследить, как изменялось содержание служб, какие новые идеи и символы появлялись в текстах, какое влияние они могли оказать на формирование мировоззрения православных христиан.

В основу методологии исследования положен конфронтативный панхронический подход к описанию языковых явлений разного уровня: от морфемы до текста. Использование панхронического подхода к описанию материала обусловлено невозможностью определить конкретное время возникновения большинства текстов и стремлением к созданию однородной модели применительно к процессам редактирования литургических текстов.

Книга состоит из двух разделов, которые представляют собой самостоятельные исследования, связанные одной общей идеей, заданной заглавием монографии. В первом разделе книги, написанном Александром Г. Кравецким и Александрой А. Плетневой, анализируется процесс становления современного облика Служебных Миней, используемых в Русской Православной церкви. Поскольку Минеи представляют собой тип богослужебных книг, наиболее открытый для влияний современности, включение в состав Миней новых служб рассматривается в контексте событий церковной и светской истории России XVII–XX века. Значительное влияние на язык Служебных Миней оказывает современный русский язык. Наиболее интересными представляются изменения в семантике и устойчивой метафорике. Формулы, переосмысленные под влиянием русского языка, органичны для людей, говорящих по-русски, а их привычные значения воспринимаются куда с большим трудом. Интересна история проникновения в богослужебные книги такого важного для православных русских понятия, как Святая Русь.

Во втором разделе представлена часть работы исследовательской группы отдела славянского языкознания Варминско-Мазурского университета в Ольштыне. В этой части монографии будут отдельно рассматриваться некоторые проблемы функционирования богослужебных текстов в среде старообрядцев-беспоповцев, проживающих в Польше, в том числе проблема определения протографа для текстов, вошедших в старообрядческие издания Миней. В первой главе, написанной Иоанной Ожеховской и Еленой А. Потехиной, представлена история формирования книжного собрания Войновского монастыря. Вторая глава посвящена систематическому анализу графических, грамматических, семантических и логических принципов, которыми руководствовались как редакторы дореформенных изданий Миней в первой половине XVII века, так и старообрядцы при воспроизведении и/или редактировании гимнографических текстов минейных служб, лежащих в основе канонов, изданных в старообрядческих типографиях во второй половине XIX – начале XX вв. Анализ проводился на материале текстов богородичных, регулярно исполняемых во время ежедневных и воскресных богослужений. В третьей главе, написанной Аллой А. Камаловой, произведен анализ агиоантропонимов и вокативов в ряде богослужебных последований

и предложены некоторые общие принципы построения подобных наименований. В четвертой главе И. Ожеховска рассматривает гендерный аспект гимнографической номинации и оценивает возможности влияния схем, предлагаемых минейными текстами, на быт старообрядцев. Пятая глава (ее автор – Е. Потехина) содержит некоторые предварительные выводы об эволюции отношений между книжной культурой и мировоззрением польских старообрядцев, прошедших путь от федосеевских общин к поморским.

Авторы полагают, что публикация результатов исследования будет содействовать интенсификации научных изысканий в области истории, культуры, языка, философских и догматических традиций не только православия, но и христианства в целом, развитию методологии междисциплинарных исследований в области культуры и религии. Обмен информацией в международном научном пространстве послужит дальнейшему углублению сотрудничества, а кроме того, дальнейшее изучение культуры мазурских старообрядцев внесет свой вклад в углубление и расширение знаний об истории и традициях Восточной Пруссии, что необходимо для сохранения культурного прошлого этого региона для последующих поколений поляков и всех европейцев.

Елена Потехина  
Александр Кравецкий





СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО  
ОБЛИКА СЛУЖЕБНЫХ МИНЕЙ  
(XVII — НАЧ. XXI ВЕКА)



# МИНЕЙНЫЕ СЛУЖБЫ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ: ИСТОРИЯ, ПОЭТИКА, СЕМАНТИКА

## 1. Введение. Минейные тексты до середины XVIII — первой половины XIX века

Точкой отсчета, от которой следует вести историю минейных служб в Новое время, следует считать никоновскую и послениконовскую справы. Именно в процессе этих справ из Типикона и Миней было исключено значительное количество богослужебных памятней, в первую очередь, русским святым [Никольский 1896, Мансветов 1883, Мансветов 1884, Крылов 2009]. В этом разделе речь пойдет об обратном движении, в результате которого к началу XXI века произошла значительная русификация Служебных миней.

Включение в Минеи новых служб в XVIII–XIX веках происходило очень редко, причем среди немногих служб, включенных в Минеи в этот период, значительное место занимают тексты, принадлежащие скорее светской культуре, чем церковной. Наиболее известным из текстов такого рода является текст Службы о Полтавской победе (Служба благодарственная бѣ, въ тѣхъ стѣхъ главномъ, ѡ великой бѣгомъ дарованной побѣдѣ надъ евѣйскими королѣми кароломи вторыми надеелтъ и воинствомъ сѣмъ, содѣланной поды полтавою, въ лѣто ѿ воплощенія гдѣна ꙗвѣ), составленная по приказу Петра I Феофилактом Лопатинским и лично отредактированная самим Петром [Живов и Успенский 1987: 77]. Эта служба широко использует аллюзии к Священному Писанию для возвеличивания Петра I и осуждения его противников. Вот как автор службы характеризует Мазепу:

(1) Сѣ крайнѣго неистовства и слѣбы! ѡбрѣтѣла нынѣ полѣдѣющій самѣ предѣлѣемъ ѡдѣкѣ, ѡбрѣтѣла второй ѡдѣкѣ, ракъ и льстѣцѣ, ѡбрѣтѣла сынѣ погнѣбельный, дѣвокъ нравомѣ, а не человекѣ, трехлѣтній ѡстѣпникѣ мазѣпа, ѣже ѡстѣпникѣ хртѣ гдѣна, гдѣ и благодарѣла своего, и прилѣпилѣ къ сѣбѣгѣтѣ, совѣщѣлѣ воздѣти слѣла за блѣла, за благодарѣннѣ слодѣнѣтѣ, за милостѣ неискнѣтъ: бѣ же воздѣдѣ второмъ ѣкоже и перкомѣ ѡдѣкѣ по дѣломѣ ѣхѣ [М\_каб. Июнь: 399].

Именно в этой службе появляется известное в панегирической литературе XVIII века наименование царя Христом (игра слов, опирающаяся на то, что Христос по-еврейски означает ‘помазанник’, а православный царь помазывался на царство). Правомерность такого словоупотребления в 1718 г. обосновывал Феофан Прокопович в речи «О власти и чести

царской» [Живов и Успенский 1987: 77]. Введение подобного наименования в тексты, звучащие за богослужением, находятся на грани кощунства:

(2) Не вопрошай прочее, дѣде, гдѣ естъ милости гдѣни дрѣвнѣа, ѣмже клѣла естъ отцѣмъ нашими; ѡбрѣтохомъ ко ѿ въ новой благодѣти. ѡбрѣтохомъ ѡ во днѣхъ нашихъ тѣжде милости гдѣни дрѣвнѣа на полѣхъ полтавскихъ, егда снѣде къ намъ гдѣ силѣ на помощь, ѡсполчѣа на враговъ нашихъ сильныхъ, ѡ смѣти ихъ, творѣа милость христѣу своему петру, ѡ своѣ крѣтомъ сохранила вѣрчѣнноѣ томѣ жительство [М\_каб. Июнь: 399].

Конечно, одиозная служба о Полтавской победе представляет собой явление уникальное. Остальные чинопоследования, появившиеся по инициативе светских властей, более традиционны и лучше вписываются в минейный контекст. Так, например, составленная архиепископом Гавриилом Бужинским по личному указанию Петра I «Служба благодарственная Богу в Троице славимому на воспоминание заключенного мира между империею Российскою и короною Свейскою» (1721 г.) традиционна [Спасский 2008: 64–67]. И уж совсем не воспринимается как политически ангажированная «Служба свв. Захарии и Елизавете» (под 5 сентября), хотя эта служба вошла в церковный обиход и в Служебные минеи в царствование императрицы Елизаветы Петровны. Прежде в этот день совершалась лишь переведенная с греческого «Служба святого пророка Захарии, отца честнаго Иоанна Предтечи» [Спасский 2008: 60–62]. «Служба свв. Захарии и Елизавете» вошла в богослужебный круг вполне органично и ее текст не ассоциируется с именем российской императрицы.

Не вдаваясь в подробности, укажем, что для XVIII – первой половины XIX века введение новых служб в богослужебную практику было скорее исключением, чем правилом. Радикальным образом ситуация начинает меняться в последней четверти XIX века. Точкой отсчета здесь можно считать включение в круг минейных служб службы создателям славянской письменности Кириллу и Мефодию. Ко времени появления книгопечатания почитание славянских первоучителей уже давно прекратилось, поэтому в печатные Минеи их службы не вошли.

## 2. Кирилло-Мефодиевские торжества и включение в Минеи новых служб

Возобновление интереса к Кириллу и Мефодию приходится на середину XIX века, когда имена славянских первоучителей становятся символом самоопределения культур славянских народов. Характерно, что первые празднование дня памяти Кирилла и Мефодия было совершено 11 мая 1858 г. в Пловдиве, причем греки (Болгарская церковь находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата) в торжествах не участвовали. Пловдивские кирилло-мефодиевские торжества стали важной

вехой на пути к славянизации Болгарской церкви и долгое время воспринимались как политическая демонстрация. Позже, в 1885 году греки также отказывались участвовать в кирилло-мефодиевских торжествах, ссылаясь на то, что это празднование имеет политический характер [Троицкий 1886: 19].

Празднование тысячелетия кирилло-мефодиевской миссии освещалось русской церковной прессой. Так, например, в неподписанной корреспонденции, напечатанной в «Духовной беседе», содержался достаточно пространственный рассказ о том, как славяне-католики, проживавшие на территории Австро-Венгрии, праздновали юбилей славянских первоучителей и как лютеране последовали их примеру. «На текущий год, – сообщала «Духовная беседа», – который назван Римскою Церковью годом славянского юбилея, назначено во всех церквах, как в римско-католических, так и лютеранских, читать особые молитвы и петь особые песнопения в честь славянских просветителей при всех богослужениях. Некоторые из лютеран даже сочинили особенные славянские литургии на этот случай, стараясь подражать, насколько возможно, нашей литургии и составили особенный цикл поучений для народа. <...> Православная Церковь в Австрии не отозвалась еще никаким распоряжением на общий призыв славян к торжеству тысячелетия, но нужно ожидать, что она не останется праздною зрительницею этого торжества в виду римско-католиков и лютеран, тем более, чтобы не подать повода впоследствии из этого события вывести заключение, что вера, принесенная Кириллом и Мефодием, была римско-католическая, а не православная вера» [Славянские дела 1863: 89–90]. Эта корреспонденция, датированная 26-м декабря 1862 года, косвенным образом была адресована православным, еще не начавшим готовиться к празднованию кирилло-мефодиевского юбилея.

В русской церковной публицистике тех лет призывы к возвращению имен Кирилла и Мефодия в церковную жизнь звучали достаточно часто. «Если церковь наша, – писал И. Д. Беляев, – ежедневно воспоминает Иоанна Златоуста, творца литургии, <то> почему же бы рядом с Златоустом не вспоминать Кирилла и Мефодия, переложивших литургию и прочие церковные службы на наш родной славянский язык» [Беляев 1862: 363].

Первые практические шаги к возобновлению церковного почитания славянских первоучителей предпринял епископ Смоленский Антоний (Амфитеатров). Летом 1861 года он обратился к обер-прокурору Синода с рапортом, в котором обращал внимание обер-прокурора на то, что в Минеях под 11 мая отсутствует служба Кириллу и Мефодию: в месяцеслове для них нет ни тропаря, ни кондака. То есть, в богослужебной практике стран, использовавших богослужебные книги, напечатанные в России (в Сербии, Болгарии и России), славянским первоучителям не со-



вершалась специальная служба. Эту службу необходимо было составить и ввести в богослужбное употребление.

Предложение архиепископа Антония поддержал митр. Филарет (Дроздов). В своем отзыве он писал: «Прилично было бы в настоящем случае, чтобы составлен был канон, который бы заключал в каждой песне по три стиха, один во славу Пресвятой Троицы или Христа Спасителя, другой – в честь Кирилла и Мефодия и третий – в честь Божией матери, и чтобы сей канон на молебне по литургии между пением ирмосов внятно был прочитан» [Попов 2013: 305–306]. Сам святитель Филарет составил для этого канона песнь, о судьбе которой речь пойдет далее. При обсуждении новосоставленной службы сомнения вызывало наименование славянских первоучителей равноапостольными. Архиепископу Филарету пришлось составить специальную записку, в которой он обосновывал правомерность такого словоупотребления. Синод утвердил текст, и служба была напечатана, а затем в 1889 году включена в Праздничную Минею.

В 1863 году имена славянских первоучителей были включены в богослужбные книги. Приводим текст соответствующего определения Синода:

Святейший Правительствующий Синод в память совершения тысячелетия от первоначального освящения нашего отечественного языка Евангелием и верою Христовою определил: 1., установить ежегодное, начиная с сего 1863 года, в 11 день мая церковное празднование преподобным Кириллу и Мефодию, отправляя Всенощное бдение, Литургию и молебное пение сим преподобным; 2, по отпечатании службы преподобным препроводить оную <...> для рассылки <...> во все подведомые ими церкви для изъясненной в 1 пункте цели<sup>1</sup>.

Таким образом, восстановление церковного почитания св. Кирилла и Мефодия было одним из основных событий, связанных с проходившим в 1863 году празднованием 1000-летия Моравской миссии. Через два года после этих торжеств увидел свет «Кирилло-Мефодиевский сборник», вышедший под редакцией М. П. Погодина. Этот сборник включал публикацию значительного количества первоисточников, связанных с деятельностью Кирилла и Мефодия, в том числе древних служб славянским первоучителям. Также здесь были помещены статьи, в которых подчеркивался политический аспект кирилло-мефодиевских торжеств. Сам М. П. Погодин поместил здесь «Окружное послание славянам», в котором он сетовал на взаимную неприязнь славянских народов («поляки ненавидят русских, чехи не ладят с мораванами, кроаты ревнуют сербам, босния-

<sup>1</sup> Херсонские епархиальные ведомости. Одесса, 1863 № 8, 15 апреля 1863. С. 92.

ки чуждаются болгар<sup>2</sup>») и предлагал русским взять на себя объединительную функцию. По мнению М. П. Погодина единство славян заключается в их языке. Мысль о том, что основой единства является именно язык, разделяли и другие авторы этого сборника. Ф. И. Буслаев писал о том, что единство церковного языка является основой единства восточных славян<sup>3</sup>. «Родное предание, положенное славянскими учителями в основу единомыслия славянских племен, стало для нашего отечества источником его политического могущества и прочного, единодушного образования всего русского народа<sup>4</sup>». П. А. Бессонов утверждал, что изучение кирилло-мефодиевского наследия – это единственное общеславянское предприятие, проливающее свет на единство славянской истории<sup>5</sup>. И. С. Аксаков видел в восстановлении молитвенной памяти Кирилла и Мефодия свидетельство «возникшей в нашем общественном сознании идеи славянства». «Это празднество, – писал он, – служит залогом будущего духовного воссоединения всех славян, звеном, связующим разрозненных братьев<sup>6</sup>». А. В. Горский обратил внимание на то, что 11 мая, когда Русская церковь совершает память Мефодия и Кирилла, Греческая церковь вспоминает «обновление Царьграда». «Что это, – восклицает Горский, – случайное ли совпадение, – или изъяснение истории, показывающее в совершившемся обращении племен славянских к Церкви Восточной духовное обновление Царьграда, – или это еще пророчество о будущем?<sup>7</sup>»

Таким образом, возрождение литургического почитания славянских первоучителей шло бок о бок с тем движением, в результате которого Кирилл и Мефодий стали восприниматься как знаковые фигуры славянской культуры. На протяжении последующих 150 лет службы славянским первоучителям занимали в Служебных минеях все большее место. Позже мы увидим, что в той версии Миней, которая увидела свет в 1978–1988 гг., присутствуют уже целых три памяти славянским первоучителям и для каждого из этих дней имеется отдельный вариант службы.

Следующей юбилейной датой стало 1000-летие со дня смерти Мефодия, которое отмечалось в 1885 году. В январе этого года главный справщик Санкт-Петербургской синодальной типографии Петр Гильтебрандт, сейчас в основном известный как автор словарей к Новому Завету и Псалтири, подал на имя К. П. Победоносцева записку, озаглавленную «Чем и как Святейший Синод должен почтить тысячелетнюю годовщину Мефодиева дня?<sup>8</sup>». В этом документе содержалась программа

<sup>2</sup> Погодин 1865: 545.

<sup>3</sup> Буслаев 1865: 521.

<sup>4</sup> Буслаев 1865: 527.

<sup>5</sup> Бессонов 1865: 517–518.

<sup>6</sup> Аксаков 1865: 534.

<sup>7</sup> Горский 1865: 446.

<sup>8</sup> Публикацию соответствующих документов см.: Кравецкий 2013.

издательской деятельности, которую П. Гильтебрандт будет реализовать на протяжении всей своей работы в Санкт-Петербургской типографии. П. Гильтебрандт предлагал осуществить серию параллельных изданий на церковнославянском, греческом и современных славянских языках. Кроме того, планировалось опубликовать различные материалы, посвященные славянским первоучителям.

Приведем относящиеся к нашей теме выдержки из этого документа:

*1) В 1863 году по указу Св. Синода (№ 733) в память тысячелетия от первоначального освящения нашего отечественного языка Евангелием и верою Христовою установлено ежегодное, в 11-й день, празднование преподобным Кириллу и Мефодию с отправлением Всенощного бдения, Литургии и молебного пения по составленной в том же году особой им службе. Служба эта в последний раз была напечатана в 1869 году в СПб. Ее немедленно надо воспроизвести.*

*2) При воспроизведении сей службы нужно иметь в виду предложение албанского иеромонаха Арсения об издании в одной книге служб Спиридону, Харлампию, Кириллу и Мефодию, Афанасию и Кириллу, патриархам Александрийским. Нужно получить от о. Арсения сей рукописный сборник служб<sup>9</sup>.*

*3) Сколько мне известно, акафиста первоучителям славянским не существует. Если это действительно так, то жития их, внесенные в Четыи минеи под 11-м мая, должны дать превосходный литургический материал для акафиста сего. Следует уповать, что между иерархов Российской церкви найдутся непременно такие, которые составят сей акафист, т. к. акафистная литература есть плод личного усердия и вдохновения. < Сердечно бы желал взять весь этот труд на себя, но чувствую, что для сего убог есмь, обременен разными трудами, заботами и печальми. Но, если будет в том нужда, готов дать поправки относительно церковнославянского лексиса и синтаксиса, насколько сие откровенно разуму моему.><sup>10</sup>*

По инициативе П. Гильтебрандта был издан «Изборник. Службы, жития, словеса похвалы и акафист святым учителям словенским Мефодию и Кириллу<sup>11</sup>» (1886), включающий значительный массив литургических текстов, посвященных славянским первоучителям. Как мы увидим в дальнейшем, многие из напечатанных здесь служб вошли в Служебную минуею версии 1978–1988 г.

Выше мы говорили исключительно о деятельности Санкт-Петербургской синодальной типографии. Между тем издание богослужебных книг осуществлялось преимущественно не в Санкт-Петербургской, а в Московской синодальной типографии. Два основных церковных издательских центра весьма ревниво следили за деятельностью друг друга. Периодиче-

<sup>9</sup> Об этом сборнике нам ничего не известно.

<sup>10</sup> В рукописи текст вычеркнут.

<sup>11</sup> В этот сборник вошел и Акафист Кириллу и Мефодию, составленный в 1885 г. студентом Санкт-Петербургской духовной академии А. П. Храповицким (впоследствии – митрополит Антоний) [Попов 2013: 308].

ски между типографиями возникали острые споры, касающиеся не только организационных вопросов церковного книгоиздания, но и вопросов текстологии, орфографии и принципов морфологической унификации церковнославянских текстов [см.: Кравецкий 2008; Кравецкий 2010; Балашов 2001: 190–192, 209–217]. Реакцией на проект П. Гильтебрандта следует, по всей видимости, считать составленный М. В. Никольским (главным справщиком Московской синодальной типографии и постоянным оппонентом П. Гильтебрандта) проект внесения в Типикон и Минеи празднований русским святым, которые были исключены из церковного устава при никоновской справе<sup>12</sup>. В 1891 году М. В. Никольский направил в Синод рапорт, в результате чего Синод в очередной раз начал дело об исправлении Типикона. Практических результатов эта работа не имела. Но для нас этот проект представляет интерес потому, что очень четко обозначает тенденцию времени: на протяжении одного десятилетия два основных церковных издательских центра заговорили о необходимости расширения состава Месячных миней. Очень важным кажется то, что эти проекты предложили не публицисты или богословы, а издатели-практики, которые хорошо знали о сложностях и подводных камнях подобных проектов. Поэтому их позиция очень значима.

В предыдущем разделе мы говорили о службах, которые были внесены в Служебные минеи в XVIII – первой половине XIX века и указывали на то, что эти акции проходили в контексте государственной, а не церковной политики. Но после Кирилло-Мефодиевских торжеств ситуация радикальным образом меняется. Теперь в центре внимания гимнографов оказываются события русской церковной истории. В 1890 году служба равноапостольным Мефодию и Кириллу была включена в Праздничную mineю. В 1889 г. определением Синода в Служебные минеи были включены службы Димитрию Ростовскому, Митрофану Воронежскому, Иннокентию Иркутскому и Тихону Задонскому [Чуриловский 1909: 2441–2442]. Таким образом, начался процесс внесения в Минеи новых памятней.

О том, что церковное почитание Кирилла и Мефодия началось совсем недавно, уже никто не помнил. Изданная в 1913 году «Настольная книга священнослужителя» сообщала, что в 1863 году «древние службы были вновь напечатаны» [Булгаков 1913: 181–182]. То есть в начале XX века службы славянским первоучителям, составленные полвека назад, казались седой древностью.

### 3. «Легализация» народного почитания святых

Для эпохи правления Николая II характерно внимание к почитанию святых, а в особенности – к русской святости. Мы не будем здесь касаться причин этого явления<sup>13</sup>, а лишь укажем на то, что из десяти общецерков-

<sup>12</sup> Подробнее о проекте Никольского см.: Кравецкий и Плетнева 2001: 43–45.

<sup>13</sup> См.: Семенов-Басин 2010: 21–22.

ных канонизаций Синодального периода пять пришлось на время царствования Николая II [Тарасов 1995: 240–241]. Интерес к русской святости требовал исторического осмысления этого феномена. На рубеже веков появились обобщающие работы, посвященные русским святым. В первую очередь, здесь следует назвать известный труд архимандрита Леонида (Кавелина) «Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси» [Леонид 1891], в 1897–1902 появляется Месяцеслов архиеп. Дмитрия (Самбикина) [Димитрий I–XII]. В те же годы заметно усиливается интерес к иконописным изображениям русских святых [Тарасов 1995: 236–289].

В мае 1900 г. появляется определение Синода о подготовке русского перевода «Житий святых» Дмитрия Ростовского, и в 1903–1908 годах это издание выходит из печати. Но совершенно особое место в ряду агиографических сочинений, изданных на рубеже веков, занимает «Верный месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно, составленный по донесениям Святейшему Синоду преосвященных всех епархий в 1901–1902 годах». Имя составителя в книге не указано, однако известно, что им был архиепископ Владимирский и Суздальский Сергей (Спасский)<sup>14</sup>. Уникальность этого издания заключается в том, что здесь впервые за Синодальный период последовательно выдерживается практика фиксации реального почитания святых, при этом не происходит навязывания этой практики сверху. Проблема, которую этот месяцеслов должен был решать, заключалась в том, что в церковных календарях и других популярных пособиях встречались имена подвижников, которые никогда не были канонизированы. Это было связано с тем, что не существовало достоверного и общепризнанного списка всех русских святых. «Верный месяцеслов» и должен был стать тем нормативным пособием, на которое в будущем должны были ориентироваться составители календарей и цензоры. Однако путь, по которому пошел составитель, был совершенно нетривиальным. Перед нами не составленный на основе архивных материалов перечень подвижников, для которых удалось найти акты канонизации<sup>15</sup>, а результат своеобразного социологического опроса. Архиепископ Сергей собрал и систематизировал мнения епархиальных архиереев о том, какие святые почитаются в их епархиях:

*«Святейший Синод указом от 10 августа 1901 года сделал распоряжение, чтобы преосвященные всех епархий в донесениях своих ему сообщали сведения о тех святых, в честь которых в их епархиях поются молебны и совершаются торжественные литургии. На основании означенных донесений преосвящен-*

<sup>14</sup> Об этом издании см.: Семененко-Басин 2010: 22–26; Руди 2011.

<sup>15</sup> Конечно же, архиепископ Сергей был крупнейшим специалистом по истории канонизации и владел этим материалом.



ных и составлен сей Верный Месяцеслов русских святых канонизированных и чтимых молебнами и торжественными литургиями. <...> Изданный «Верный месяцеслов всех русских святых» возлагает обязанность и на духовную цензуру не допускать, чтобы в календари и народные месяцесловы вносились имена неканонизированных русских чтимых усопших, не находящихся в означенном месяцеслове; прежде извиняло их в этом деле неведение, а теперь ясно показаны границы между канонизированными святыми и неканонизированными. И на издателей больших сочинений о святых, которые составляются с научной целью и наполняются именами и неканонизированных подвижников, возлагается отныне обязанность отличать ясно канонизированных от неканонизированных, зачем следить также надлежит на обязанности и цензуры» [Верный месяцеслов 1903: 57–58].

Таким образом, Синод фактически признал народное почитание в качестве достаточного основания для того, чтобы считать подвижника канонизированным и придал списку русских святых, составленному на основании этого критерия, статус нормативного документа.

Понятно, что при таком методе работы в текст месяцеслова не могли не попасть имена, принадлежащие скорее к народному культу, чем к церковному. Так, под 24 июня мы обнаруживаем здесь имена «святых праведных отроков Иакова и Иоанна Менюжских на берегу реки Менюги Новгородской губернии, † около 1566–1569 г. при митрополите святом Филиппе» [Верный месяцеслов 1903: 21]. Не касаясь здесь чисто фольклорной традиции их почитания (сошлемся на появившуюся недавно монографию А. Панченко [Панченко 2012]), отметим, что включение их памяти в официальный список русских святых дало основание уже в 80-е годы XX века включить их имена в Служебную Минеею. Однако, кроме тропаря Иакову и Иоанну никаких других текстов, посвященных им, в Минее нет [М\_ин II: 311].

#### **4. «Внеминейное» бытование минейных чинопоследований**

Отсутствие службы в печатной Минее не означает отсутствия церковного почитания святого. Некоторые службы распространялись в виде отдельных тетрадочек и могли – с разрешения церковных властей или без него – совершаться в тех местах, где существовала традиция почитания святого. В XIX в. церковные власти вполне спокойно относились к тому, что в ряде храмов и монастырей использовались некоторые богослужебные тексты, не получившие санкции Синода. Когда в Синод направлялись прошения напечатать ту или иную службу, то просители часто ссылались на то, что эта служба совершается уже не первый год. Это было дополнительным аргументом в пользу утверждения новой службы. Так, например, в 1874 г. игуменья Владимирского Успенского женского монастыря, ходатайствуя перед Синодом о напечатании службы му-

ченику Авраамию Болгарскому, указывала на то, что рукописный текст этой службы уже давно вошел в богослужебный обиход Успенского монастыря<sup>16</sup>. В результате подобных прошений одни службы издавались отдельными брошюрами (так произошло со службой мученику Авраамию Болгарскому), а другие включались в стандартные Минеи. История разрешения (или неразрешения) отдельных служб к церковному употреблению очень интересна. Сейчас готовится к публикации книга епископа Германа (Вейнберга), в которой эти сюжеты подробнейшим образом разобраны (см. сс. 43–44 настоящей книги).

## 5. Минея дополнительная

Первый опыт масштабного включения в Минеи новых служб относится к началу XX века. В 1909 году из печати выходит Минея дополнительная<sup>17</sup>, в которую было включено 16 служб, отсутствующих в издании Служебных миней. Предполагалось, что первое время эта книга, изданная в формате стандартных Служебных миней, будет использоваться в качестве дополнения к ним, а в следующее издание Миней эти службы будут включены. Однако из-за революционных событий следующее издание месячных миней увидело свет лишь спустя 70 лет.

Инициатива издания Дополнительной минеи принадлежала архиеп. Волынскому Антонию (Храповицкому), который еще осенью 1905 г. обратил внимание Синода на отсутствие в Минеях ряда служб святым, которым положен полиелей. Определение Синода (от 4 марта/14 апреля 1908 № 1701) предусматривало:

*«1. Включить дни памяти преподобного Иова Почаевского в церковные Святцы.*

*2. Ныне же напечатать Дополнительную Минею отдельною книгою в форме и шрифтом существующих месячных Миней в потребном количестве экземпляров в составе девяти служб, независимо от внесения таковых в месячные Минеи, с тем, чтобы по напечатании книга была разослана во все монастыри и приходские церкви за плату не дороже одного рубля, а в бедные <...> бесплатно.*

*3. Поручить Преосвященному Антонию, архиепископу Волынскому, подвергнуть означенные девять служб предварительно их печатания пересмотру с целью согласованности этих служб с другими аналогичными службами месячных Миней и требованием Церковного Устава»<sup>18</sup>.*

<sup>16</sup> РНБ, ф. 574, оп. 2, № 43, л. 14.

<sup>17</sup> Сведения об этом издании имеются у Ф. Г. Спасского [2008: 243–262], которому были доступны лишь печатные источники, что привело к большому количеству ошибок. Позже материалы Ф. Г. Спасского были уточнены прот. Р. Лозинским [II, 369–408]. Более полную информацию можно найти в архивном деле о подготовке этого издания (РГИА ф. 796 оп. 188 № 7906 (1907) и рецензии Н. Ф. Чуриловского, который опирался на это архивное дело [Чуриловский 1909].

<sup>18</sup> РГИА ф. 796 оп. 188 № 7906 (1907) л. 12.

Архиеп. Антоний предложил включить в готовящуюся книгу еще ряд служб — вместо девяти их стало шестнадцать<sup>19</sup>. К июню 1908 г. архиеп. Антоний закончил работу над текстами служб. Он писал, что «исправление текста заключалось главным образом в правильной расстановке слов в предложениях, в исправлении грамматических форм, в сокращении тяжелых канцелярского слога фраз и только в службе Св. Иоанну Воину — в устранении неподходящих мыслей»<sup>20</sup>. К числу «неподходящих мыслей», о которых пишет архиеп. Антоний, относится упоминание о помощи, которую св. Иоанн оказывал в поимке беглых рабов.

Одновременно с книгой в печати появляется рецензия Н. Ф. Чуриловского. В этой рецензии, во-первых, даны подробные справки о составлении и исправлении всех служб, которые были включены в Дополнительную mineю (таким образом, нарушалась традиционная для изданий богослужебных книг анонимность), а во-вторых, приведен список из 69 служб, которые возможно было бы включить в Mineю в будущем.

Публикация Дополнительной mineи явилась важным прецедентом. Издание сборники церковных служб, которые раньше не входили, но в будущем должны войти в Служебные mineи, осуществлялось в издательской практике Русской Церкви и в последующие годы. Дополнительную mineю русским святым готовил в 50-е годы ссыльный епископ Афанасий (Сахаров). Эта книга не была издана и сохранилась только в машинописных копиях. В постсоветское время появилось целых две Дополнительные mineи, каждая из которых вышла двумя нетождественными изданиями (МД 2005, 2006, 2008, 2008а). Оба эти издания содержат службы, отсутствующие в стандартных служебных Mineях – церковной (МД 2006, 2008а) и гражданской печати (МД 2005, 2008). Такая форма промежуточного издания служб перед их включением в месячные Mineи оказалась очень удобной, поэтому следует ожидать появления новых редакций этого богослужебного сборника.

## **6. Программа включения в богослужебные книги новых чинопоследований**

Вопрос о включении в богослужебные книги новых памятней обсуждался при подготовке к созыву Поместного собора. Так, созданная епископом

<sup>19</sup> В Дополнительную Mineю были включены службы святителю Феодосию Черниговскому (9 сентября и 5 февраля), преподобным Сергию и Герману Валаамским (11 сентября и 28 июня), святителю Димитрию Ростовскому (21 сентября), Пресвятой Богородице в честь чудотворной иконы Иверской (13 октября и 12 февраля), Божией Матери «всех скорбящих радости» (24 октября), преподобному Иову Почаевскому (28 октября, 6 мая и 28 августа), святителю Митрофану Воронежскому (23 ноября), святителю Иннокентию Иркутскому (26 ноября), преподобному Серафиму Саровскому (2 января и 19 июля), святой равноапостольной Нине, просветительнице Грузии (14 января), преподобному Феодосию Тотемскому (28 января), святым равноапостольным Мефодию и Кириллу (11 мая), преподобному Тихону Калужскому (16 июня), Почаевской иконе Богоматери (23 июля), святому Иоанну Воину (30 июля), святителю Тихону Воронежскому (13 августа).

<sup>20</sup> РГИА ф. 796 оп. 188 № 7906 (1907) л. 12.

Привислинским Иеронимом (Экземплярским) Комиссия по разработке вопросов, подлежащих обсуждению Поместного Собора, полагала, «что празднование памяти русских святых угодников повсеместно весьма назидательно и благотворно для оживления самосознания народа русского, следовало бы издать распоряжение, чтобы по всем церквам праздновали памяти русских святых в те числа, в которые они положены по Верному месяцеслову русских святых, изданному Святейшим Синодом в 1903 году» [цит. по: Кравецкий 1998: 345].

На VI отделе Предсоборного совета, к ведению которого в частности относились «дела веры и богослужения», был зачитан доклад М. Ф. Скабаллановича. Воспроизводим фрагмент протокола, содержащий информацию об этом докладе:

*Заслушан устный доклад профессора М. Н. Скабаллановича о национализации богослужебного месяцеслова — следующего содержания:*

*«Богослужебный месяцеслов Православной Церкви упрекают иногда в национально-греческой окраске, разумея под этим то, что он дает службы преимущественно греческим святым. Упрек этот не совсем справедлив: наряду с греческими святыми по нашему уставу положены службы важнейшим святым всех национальностей, всего мира: римским (даже таким поздним, как преподобный Бенедикт), сирийским, армянским, персидским, грузинским, скифским, славянским, индийским и т. д. Только доля правды есть в этом упреке; например, странно не видеть службы таким святым, как свмч. Киприан Карфагенский, свв. Иларий, Иринеи Лионский. Создаваясь и окончательно формируясь в Греции, богослужебный месяцеслов, естественно, должен был, хотя в малой степени, получить туземную окраску. Дело Русской Церкви, принявшей его, было умерить эту окраску и сообщить месяцеслову свой колорит. Это и не могло не случиться, раз Русская Церковь имела столько своих святых. Они и вносились, и продолжают вноситься в месяцеслов. Но как они вносятся? Кто заглядывал в Типикон и Минеи, тот не мог не болеть душой о том печальном положении, в котором там находятся русские святые. Многим из них положены там службы и даже всем таким службы праздничного, бденного строя. Но эти службы помещаются после служб древним святым, очевидно, только в качестве местных служб, «идеже храм или мощи святого». На практике, действительно, эти службы совершенно не поются, за исключением некоторых наиболее чтимых святых, например, преподобного Сергия Радонежского, Александра Невского. Но выбор таких святых предоставляется усмотрению (произволу) каждого причта. При этом раз поется служба русскому святому, то уж непременно в полиелейном строе и служба древнему святому совсем устраняется или (в монастырях) переносится на повечерие.*

*Но это уже крайность. Полиелей в уставе и так очень размножилось (только во второй половине XVIII в. службы каждому из 12 апостолов переделаны из великославословных в полиелейные нашим уставом); нехорошо и опускать службы древним святым или переносить их на повечерие.*

*Ввиду этого настоятельно необходимо соединить службы русским святым со службами древних святых, не нарушая будничного строя службы (так и*

*печатая в будущих изданиях Миней и Типикона). Так и сделано уже, но только со службой св. равноапостольной Ольге послеюбилейного празднования св. Владимиру (к которому вполне справедливо введена бденная служба с перенесением службы мученикам Кирику и Иулите на 14 июля, но не на повечерие!). При этом службы некоторым русским святым придется еще составить (например, преподобным Сергию и Герману Валаамским), а многие исправить в музыкальном отношении (все стихиры и седальны положить на подобны, метрически уравнять тропари канонов с ирмосами).*

*Так будет достигнута национализация богослужебного месяцеслова Православной Русской Церкви».*

*По кратком обмене мнений, собранием постановлено: положения доклада признать вполне приемлемыми и представить их на соборное обсуждение, при пересмотре и приспособлении к условиям современной жизни нашего богослужебного устава. [ДСС I: 696–697].*

На Поместном Соборе 1917–1918 гг. вопросы, касающиеся почитания русских святых, рассматривал соборный отдел «О богослужении, проповедничестве и храме». Здесь, в частности, обсуждался порядок новых канонизаций, вопрос о восстановлении праздника Всех святых, в земле Русской просиявших<sup>21</sup>, и о внесении в Месяцеслов всех памятней русским святым. На 35-м заседании этого отдела иеромонах Афанасий (Сахаров) прочитал доклад «О внесении в церковный Месяцеслов всех русских памятней». Докладчик сетовал на то, что в Служебных минеях имеется всего лишь 72 памяти русских святых, в то время как еще порядка 300 памятней не известны ни мирянам, ни духовенству. При этом «Верный месяцеслов», о котором мы говорили выше, не решил проблемы составления общепризнанного перечня русских святых. Хотя экземпляры этого издания Синод разослал по всем храмам, в обиход оно не вошло. Издатели церковных календарей не ориентировались на ту норму, которую задавал «Верный месяцеслов». Для упорядочения этого аспекта богослужебной практики иеромонах Афанасий предлагал внести в месяцесловы при всех богослужебных книгах памяти всех русских святых, как общецерковно прославленных, так и местночтимых. Кроме того, в месяцесловах необходимо было отметить дни, в которые совершаются празднования в честь почитаемых икон Божией Матери.

В связи с вопросом о внесении в церковный Месяцеслов памятней всех русских святых вставал вопрос об издании служб им. В этой связи докладчик предлагал воспользоваться опытом Сербской церкви, в которой существовал особый сборник «Сербляк», содержащий в себе «богослужебные молебные правила святым сербского рода». При переизданиях «Сербляк» постоянно дополнялся новыми службами. В состав сборников, содержащих службы русским святым, предлагалось включать и службы местночтимым святым, списки которых имеются в храмах, где сохранилось их почитание.

<sup>21</sup> Эти материалы опубликованы в Кравецкий 1998: 345–36.

Изданию служб должно было предшествовать их редактирование, поскольку «Церковь не должна допускать, чтобы хотя в одном храме возносились безграмотные, иногда даже бессмысленные молитвословия» [цит. по: Кравецкий 1998: 360]. Все имеющиеся как печатные, так и рукописные русские службы святым и иконам Богоматери следовало, по мнению докладчика, издать в виде особых месячных Миней. Предлагалось также восстановить древнюю практику включения в Служебные минеи синаксарей, то есть кратких житий святых, которые раньше читались после шестой песни канона. Здесь докладчик вновь ссылался на опыт «Сербляка», в состав которого включались синаксари. Параллельно с этим предполагалось подготовить «Лицевые святцы» русских святых, то есть собрание их изображений.

На основании этого доклада был подготовлен следующий проект соборного определения<sup>22</sup>:

*«1. Должен быть издан полный Месяцеслов с точным указанием всех празднеств в честь икон Божией Матери и всех памятей святых – как вселенских, так и русских общецерковно и местно чтимых, с тропарями и кондаками, с краткими сведениями о святых иконах и из житий святых, с указанием места их почитания. Означенный Месяцеслов должен быть разослан во все храмы.*

*2. Имена святых, почитаемых всею Русскою Церковью, вносятся в Месяцеслов при всех богослужебных книгах, где этот Месяцеслов печатается.*

*3. Должны быть собраны все имеющиеся службы русским святым и в честь икон Божией Матери, исправлены, пополнены синаксарями и впредь печатаемы службы в честь икон Божией Матери и святых общецерковно чтимых в Минеях месячных; службы же в честь святых икон и святых местно чтимых должны быть помещаемы в Минеях Дополнительных.*

*4. Должны быть изданы полные лицевые святцы с изображением как вселенских, так и всех русских святых и с изображением икон Богоматери.*

*5. В каждой епархии должны быть составлены списки святых, близких данной епархии, и имена их в особо установленном епархиальной властью порядке должны быть возносимы на литийном прошении Спаси, Боже, люди Твоя и молитве Владыко Многомилостиве. Епархиальною же властью должно быть определено, в какой местности и каким местнотчимым святым должны быть торжественно совершаемы службы в дни их памятей.*

*6. Желательно, чтобы необходимые сведения были собраны к началу третьей сессии Собора, так чтобы по возможности во время 3-й сессии по крайней мере точный Месяцеслов был представлен на одобрение Богослужебного отдела и затем издан с благословения Священного Собора. Поэтому Отдел просит Священный Синод: <во-первых,> сделать распоряжение о препровождении в Отдел дела об издании в 1903 году Верного Месяцеслова всех русских святых, и во-вторых, предложить епархиальным преосвященным собрать на местах и представить в Священный Синод не позднее 1 августа сего 1918 года точные сведения: а) о всех чтимых в пределах епархии иконах Божией Матери*

<sup>22</sup> Печатается по: Кравецкий 1998: 361–362.



*с указанием времени и обстоятельств их явления, месте почитания и всех дней празднования и с присоединением (если имеются) печатных сказаний, служб, изображений и описаний тех обителей и храмов, где святые иконы пребывают; б) о всех чтимых в пределах епархии святых угодниках Божиих, чтимых молебнами, с указанием времени жизни и времени причтения их к лику святых, места почитания и всех дней празднования, и с присоединением (если имеются) печатных житий, служб и изображений и описаний тех обителей и храмов, где почитают святые угодники. Если служба имеется в рукописи, должна быть представлена копия ее. Если особой службы нет, а имеются только тропарь и кондак, должны быть присланы последние и указано, как и какая служба управляется на месте почитания святой иконы или святого угодника Божия.*

*Кроме того, о собирании необходимых для Отдела материалов необходимо напечатать в ближайшем номере «Церковных ведомостей» с присоединением от имени Отдела просьбы к настоятелям монастырей и церквей оказать всяческое содействие в этом деле и поспешить представлением их через епархиальных преосвященных в Священный Синод, не дожидаясь распоряжений епархиальной власти».*

Эта программа была утверждена Соборным Советом, а затем и Собором. Составить этот Месяцеслов было поручено Комиссии, в которую входили Б. А. Тураев, С. С. Глаголев, иеромонах Афанасий (Сахаров) и архимандрит Неофит (Осипов). По ряду причин Комиссия не смогла приступить к работе. Лишь в 50–60-е годы еп. Афанасий (Сахаров) возобновляет подготовку русских Миней.

## 7. Литургический самиздат советского времени

После революции ситуация кардинально поменялась. Церковная власть теперь не имела ни издательской базы, ни возможности контроля за богослужебными текстами. Машинописное и рукописное копирование стало основным способом распространения новых богослужебных текстов. Именно новых, поскольку книги, входящие в основной богослужебный круг, имели значительный объем и, по всей видимости, таким образом не тиражировались. К тому же дефицит основных богослужебных книг восполнялся за счет книг из закрывающихся храмов.

Исчезновение контроля за распространяемыми среди православных богослужебными текстами произошло одновременно с жестким государственным давлением на Церковь. Доступ к типографскому станку становился все более сложным. В 1918–1919 годах церковным властям с огромным трудом удалось напечатать несколько богослужебных текстов в виде листовок и крохотных брошюр («Служба всем святым в Земле Российской просиявшим»<sup>23</sup>, «Молебное пение о спасении Державы Рос-

<sup>23</sup> Издана гражданской печатью без акцентуации в 1918 году. Этот вариант текста был переиздан в 1930 Парижским братством преподобного Сергия Радонежского (Типография Ставропигийного института в городе Львовe).



сийския и утолении в ней раздоров и нестроений»<sup>24</sup>, Краткий акафист Пресвятей Богородице «Державной», исправленный (как было сказано в выходных данных) Патриархом Тихоном [Царица 2007: 491–497], Молитва перед Державной иконой [Царица 2007: 459–460])<sup>25</sup>. После реквизиции церковных типографий богослужебные тексты, получившие санкцию высшей церковной власти, могли распространяться лишь в частном порядке. Церковная санкция перестала быть условием издания текста типографским способом.

Машинописные и рукописные копии стали обычным способом распространения текстов, в том числе и тех, которые получали одобрение церковной власти. Причем известны обиходные рукописи, содержащие не только текст службы или акафиста, но и письменное благословение. В распоряжении авторов этой статьи имеется список Акафиста священномученику Власию, представляющий собой школьную тетрадку в клетку, в конце которой находится рукописная резолюция епископа Макария (Опоцкого) о допущении этого акафиста к богослужебному использованию:

*Акафист вполне удобоприменим при богослужении.*

*Еп. Макарий (Опоцкий)*

*1930 г. Сентября 3 дня*

*Перед отъездом из Великого Новгорода мне, аки уроженцу-земляку, некогда от дней отроческих прислуживающему «кадиловозжигателем» в алтаре церкви святого великомученика Власия, принесли сей акафист для просмотра и одобрения. С духовным утешением прочел сии акафистные благословения, боголюбивым иноком Акакием составленные, и спешно исправив и наизладив (sic!) некоторые места в нем, нахожу его доступным к чтению при богослужении. Окончательная же виза к сему богослужебному употреблению принадлежит вашему епархиальному кириарху.*

*Тихон <(Рождественский)>, епископ Великолукский, викарий Смоленской епархии, посетивший свою родину Великий Новгород 5/18 сентября 1930 г.*

*Благословляется к употреблению в церкви св. священномученика Власия.*

*Арх. Алексей <(Симанский)>. Н. Новгород. 1930 г. окт. 26 / ноября 8 [цит. по Кравецкий 2012: 87–88].*

Повторим еще раз: процитированная выше приписка содержится в случайном списке, сделанном в школьной тетрадке в клетку. Именно в таком «самизатовском» виде распространялись первые литургические тексты, говорящие о реалиях нового времени. В первую очередь, мы имеем в виду тексты, осмысляющие подвиг новомучеников.

Начало церковного поминовения новомучеников мы можем отнести к апрелю 1918 г., когда Поместный Собор принял определение

<sup>24</sup> Москва, Синодальная типография, 1917. Напечатана церковной кириллицей.

<sup>25</sup> Существовала также одобренная Патриархом Тихоном служба Иконе Богоматери Державной. Был ли этот текст издан типографским способом, или же он существовал лишь в виде машинописных копий, неизвестно. [М\_зел\_март 1: 42.]

«О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь». Это определение устанавливало день молитвенного поминовения новомучеников и исповедников – 25 января (день убийства митр. Владимира [Богоявленского]). Также устанавливался день крестных ходов в приходах, где были новомученики – понедельник второй недели по Пасхе [Собрание определений III: 55]. Собор выработал механизм фиксации случаев насилия по отношению к Церкви и верующим. На основе этих материалов была составлена листовка, в которой содержались проповедь протоиерея Павла Лахостского «Новые священикомученики» и список «Рабов Божиих за веру и Церковь Православную убиенных» (17 имен).

Следующий этап в истории почитания новомучеников связан с именами проф. Б. А. Тураева и святителя Афанасия (Сахарова), составивших «Службу всех святых в земле Русской просиявших». Составители включили в эту службу ряд песнопений, посвященных мученикам, пострадавшим от большевиков:

(1) *Съ новыхъ стратотерпцевъ! Подвигъ прочивъ слобы оубо претерпѣша, вѣрѣ христовѣ ѿко цнѣтъ предъ оученіи міра егѣо держаще, и нами ѿвразъ терпѣніа и слоготраданиа догѣойно іавляюще.*

(2) *Съ твѣрдости и мѣжества полка мѣнникъ христовыхъ, за хрига оубіенныхъ! Тин ко црковъ праволавию оукрашиша и въ странѣ своей кровни своа, ѿко елма вѣры даша и кспно со крѣми стѣми догѣойно да почтѣта.*

(3) *Съ велицыи наши отцы именити и безименни, іавленни и неіавленни, неіаго еіона догѣишии, и славу многѣ ѿ кѣ приимшии, оутѣшеніе нами въ скорни ещенимъ испросите, странѣ нашѣ падшюю возстаивите и люди расгѣенныа сокерите, ѿ насъ ѿко дѣрхъ пѣсьнь бѣгодареніа приемоюще.*

(4) *Съ тѣрце претѣла! Приими, ѿже роіаа приноситъ ти ѿко начатки, и ѿко дѣуміамъ и зѣранныи, вѣа оубодившыа и прѣжде и поелѣжде въ ней, знаемыа и незнаемыа, и млчвами ихъ ѿ вѣкаго вѣда еіо сохрани [Служба 1930: 26–27].*

Таким образом, уже в 1918 г. в литургической поэзии появилась номинация новые стратотерпцы. Слова новомученики там еще нет, но в уже упомянутой проповеди прот. Павла Лахостского были слова новые священикомученики<sup>26</sup>. Поразительно, что процитированные выше тропари были составлены в 1918 г., когда еще никто не мог представить себе масштаб будущих гонений.

«Служба всем святым в земле Русской просиявшим» была не единственным богослужебным текстом, отразившим события революции и Гражданской войны. Другой блок текстов связан с Державной иконой

<sup>26</sup> В XIX веке слово новомученики встречалось в службе греческим святым, погибшим от рук турок в XV веке [Медведева 2012: 108].

Богоматери, которая была обретена в день отречения Николая II от престола. В «Молитве перед Державной иконой», которая в 1918 году была напечатана в виде отдельной листовки, революционная эпоха характеризовалась как «дни срама нашего и позора», «дни разорения и поругания святых наших от людей безумных» [Царица 2007: 459].

Новые богослужебные тексты обсуждались на заседаниях Синода и рекомендовались к богослужебному употреблению и печати, хотя, как уже говорилось выше, технической возможности печатать эти тексты не было. Так, указом Патриарха и Синода №1051 от 29 октября/11 ноября 1918 г. была разрешена к печатанию и богослужебному употреблению «Служба преп. Кириллу, Челмогорскому чудотворцу»<sup>27</sup>. В том же году Синод допустил к богослужебному употреблению несколько акафистов.

Время гонений, несомненно, было временем акафистов, ведь акафист можно читать и при отсутствии священника. Он имеет небольшой объем, поэтому его легко копировать, к тому же существенная часть акафистов написана на русифицированном варианте церковнославянского языка и их легко воспринимать на слух. Если в дореволюционную эпоху появление новых акафистов несколько сдерживала цензура, то в XX в. акафисты создаются и распространяются в машинописных копиях очень активно.

---

<sup>27</sup> РГИА ф. 831, оп. 1 № 80 л. 57. О распространении этой службы нам ничего не известно. В изданной в 1982 г. декабрьской минее имеется служба преподобному Кириллу Челмогорскому, однако неясно, тот ли это текст. В подготовительных материалах к Декабрьской Минее имеется ссылка на рукопись БАН 33. 6. 8, однако неясно, что было оттуда заимствовано - вся служба или только тропарь.

# ВОЗОБНОВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО КНИГО-ИЗДАНИЯ

## 1. Введение

После того, как Московская патриархия получила возможность (пусть и ограниченную) осуществлять издательскую деятельность, тексты, которые прежде распространялись в машинописных копиях, получили шанс быть напечатанными. В первые послевоенные годы архиереям иногда удавалось печатать какие-то тексты в местных типографиях. В 1948 г. под давлением властей Синод постановил «не печатать на местах воззваний, акафистов и других изданий без предварительного представления Священному Синоду»<sup>28</sup>. Из указа Синода вроде бы следует, что где-то предпринимались попытки напечатать какие-то акафисты. Но нам известна лишь одна церковная служба, изданная таким образом. Это служба святителю Иоанну, митрополиту Тобольскому (причислен к лику святых в 1916 году), напечатанная в 1947 году Новосибирске.

## 2. Первый минейный текст, изданный Московской патриархией

Первым богослужебным текстом, изданным Московской патриархией после изменения церковно-государственных отношений, стала «Служба всем святым в Земле Российской просиявшим» Первый вариант этой службы был составлен в начале XVI века иноком Григорием из суздальского Спасо-Евфимиева монастыря. Напечатана она была в Гродно в 1786 году. Широкого распространения эта служба не получила и к началу XX века была забыта.

В конце XIX – начале XX века в связи с интересом к памятям русским святым стала актуальной идея возрождения этого празднования. Во время Поместного Собора 1917–18 гг. профессор Б.А.Тураев подготовил и провел через соборный отдел «О богослужении, проповедничестве и храме» следующий документ:

*«Некогда в практике Русской Церкви существовало празднование памяти «Всех святых новых чудотворцев Российских».*

*Служба на этот день была списана смиренным иноком Григорием в обители Евфимия Суздальского. Известны два издания этой службы: Ставропигии Гродненской, второе с прежде печатанной в Кракове року 7294 и в Ставропигии Супрасльской. Таким образом, составленная в Великороссии служба нашла*

<sup>28</sup> Журналы заседаний Синода при Патриархе (28.03-18.11.1948), ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 66 а, Л. 45. Ср.: Кравецкий 2012а: 561.

себе особенное распространение на периферии Русской Церкви, на западной ее окраине и даже за пределами ее в то время разделения России, когда особенно остро чувствовалась потеря национального и политического единства. Если мы примем во внимание, что среди Святых, перечисляемых в этой службе, составленной по образцу службы всем преподобным, положенной на субботу сырную, с прямыми заимствованиями из нее (например, седален по первом стихословии), преобладают великорусские Святые, мы еще более убедимся в этом. В наше скорбное время, когда единая Русь стала разорванной, когда нашим грешным поколением попораны плоды подвигов Святых, трудившихся и в пещерах Киева, и в Москве, и в Фиваиде Севера, и в Западной России над созданием единой Православной Русской Церкви, представлялось бы благовременным восстановить этот забытый праздник, да напоминает он нам и нашим отторженным братьям из рода в род о Единой Православной Русской Церкви и да будет он малой данью нашего грешного поколения и малым искуплением нашего греха. Так как служба составлена, по-видимому, в XVI веке, следует ее дополнить, чтобы включить в нее вновь прославленных Святых, а также, в какой-либо общей форме, и еще не канонизованных, но или давно уже чтимых, или положивших душу за веру Христову, тех священномучеников и мучеников, которые пострадали в наши скорбные дни во время настоящего гонения на Церковь. Дополнить службу было бы возможно, например, составлением второго канона. Днем празднования в печатной службе назначено 17 июля, причем объяснения этому не дано. Представляется более удобным избрать для этого, по примеру св.Афонской Горы, которая празднует сообща всем своим прославленным подвижникам в первое воскресенье Петровского поста, т.е. следующую неделю после недели Всех Святых»<sup>29</sup>

В августе 1918 года Собор принял определение о восстановлении празднования Всех святых в земле Российской просиявших:

1. Восстанавливается существовавшее в Русской Церкви празднование дня памяти Всех Святых Русских.

2. Празднование это совершается в первое воскресенье Петровского поста [Собрание определений IV: 27].

Первоначально предполагалось, что в этот день будет совершаться служба, составленная иноком Григорием, в которую будут внесены некоторые дополнения. Редактирование службы Собор поручил Б.А.Тураеву и иеромонаху Афанасию (Сахарову). Однако вскоре выяснилось, что из текста XVI века возможно использовать лишь немногие песнопения, а все остальное нужно составлять заново. Службу хотели напечатать от имени Собора, поэтому времени у составителей оставалось совсем мало. На последнем заседании Соборного Совета служба была утверждена, а затем напечатана и разослана по епархиям. Указ Синода от 3/16 июня 1918 года предписывал рассылать печатные экземпляры этой Службы епархиальным архиереям с предписанием совершать ее во всех церквях в первый воскресный день после получения этого указа.

<sup>29</sup> Цит. по: Афанасий 1995: 120–121.

После выхода текста службы из печати<sup>30</sup> работа над ним не прекратилась. А поскольку Б. А. Тураев скончался в 1920 году, дальнейшую работу взял на себя его соавтор, иеромонах (а с 1921 г. – епископ) Афанасий (Сахаров). Систематическая работа началась осенью 1922 года, когда в камере Владимирской тюрьмы епископ Афанасий встретил нескольких почитателей праздника Всех Русских Святых. Беседы в тюремной камере, во время которых были высказаны конкретные предложения и пожелания, стали толчком для продолжения этой работы. Именно здесь была высказана мысль о желательности дополнить службу так, чтобы ее можно было совершать не только во 2-ю неделю по Пятидесятнице, но, по желанию, и в другое время и не обязательно в воскресный день. В первый раз не в воскресный день эта служба была совершена 28 октября 1922 года в камере Владимирской тюрьмы. Епископ Афанасий хотел включить эту службу в минейный цикл и назначить празднование Всем Русским святым на 16-е июля – на следующий день после дня памяти крестителя Руси, равноапостольного князя Владимира. Работа епископа Афанасия над текстом службы велась независимо от официальных церковных структур. И когда в 1946 году Московская патриархия переиздала эту службу, дополнения и изменения, внесенные епископом Афанасием, учтены не были.

Следует сказать несколько слов. После войны Московская патриархия стремилась возобновить издание богослужебной литературы. В речи на Поместном Соборе 1945 г. ответственный секретарь редакции Журнала Московской патриархии прот. П. И. Смирнов говорил: «С мест поступают просьбы о напечатании богослужебных книг, церковно-богослужебных и певческих сборников, о заготовке венчиков и разрешительных молитв, новых антиминов и т. д. Идя навстречу этим нуждам, Патриарший местоблюститель составил об этом и подал на рассмотрение правительства особое ходатайство. Пока это еще находится в стадии рассмотрения с надеждой на полное удовлетворение всех этих насущных нужд Церкви»<sup>31</sup>.

Первой церковной службой, выпущенной Патриархией, стала «Служба всем святым в земли Российской просиявшим». Выбор кажется достаточно неожиданным, если не экстравагантным. Казалось бы, трудно найти текст, менее удачный с точки зрения прохождения цензуры. Ведь эта служба впервые была издана Собором 1917–1918 гг., который власти рассматривали как контрреволюционный; один из ее авторов (епископ Афанасий Сахаров) находился в лагере, а в тексте были совершенно невозможные в подцензурном издании моления о «новых страстотерпцах». Да и для верующих куда более востребованными были бы издания служб на великие праздники, не говоря уж о Псалтыри, Часослове или Молитвослове.

<sup>30</sup> В 1930 г. этот текст был переиздан церковной печатью в Париже.

<sup>31</sup> ГАРФ ф. 6991, оп. 2, № 32, л. 55–56.

Выбор «Службы всем святым в земли Российской просиявшим» объясняется, по всей вероятности, тем, что Патриархия решила здесь сыграть на актуальном для послевоенного советского официоза интересе к национальной традиции. Почитание национальных святых вписывалось сюда очень хорошо. Казалось, что на этой патриотической ноте будет легче возродить издание богослужебных текстов [Кравецкий/Плетнева 2001: 231–232]. При подготовке Службы естественно были исключены все упоминания о гонениях XX века.

Епископ Афанасий (Сахаров) был страшно недоволен этой редакцией и продолжал работать над собственным вариантом текста службы. В конце 50-х годов он рассылал машинописные копии подготовленной им редакции различным церковным деятелям. Поэтому его текст был более или менее известен. И при праздновании 1000-летия крещения Руси, после которого церковно-государственные отношения резко изменились, в основу праздничного богослужения был положен именно его текст. Редакция епископа Афанасия вошла и в первое советское издание Служебных миней, о котором речь пойдет далее. Строго говоря, эта служба входит в триодный цикл, а не в минейный. Однако печатается она в Минее, а не в Триоди.

### **3. Первое послереволюционное издание Служебных миней**

Вышедшие в 1978–1989 годах Служебные минеи (в просторечии их называют «Зелеными минеями» [ЗМ I–XII]) занимают в истории литургической письменности особое место. В это издание было включено огромное количество богослужебных текстов, прежде не входивших в основной круг богослужебных книг. Минеи 1978–1989 годов вобрали в себя огромное количество памятников литургической письменности, которые прежде распространялись в рукописях. По масштабу замысла это издание можно сравнить со знаменитыми Великими четырьмя минеями митр. Макария, в которых были собраны агиографические памятники, читаемые на Руси в XVI веке.

Прежде чем говорить собственно об этом издании, следует сказать несколько слов о машинописной «Дополнительной минее русским святым», подготовленной епископом Афанасием (Сахаровым). В 1955 году, после освобождения из лагеря, он продолжил свою работу по сбору и систематизации служб русским святым. Сохранилось значительное количество писем, которые он адресовал духовенству различных храмов и монастырей, с просьбой прислать неопубликованные службы, совершаемые в разных концах страны. Полученные рукописи тщательно редактировались, приводились к единообразию в языковом и стилистическом отношении. На основе этих материалов он готовил Дополнительные минеи, содержащие службы русским святым, которые не вошли в стандартные дореволюционные Минеи.

При жизни еп. Афанасия о публикации этих текстов не могло быть и речи. Однако позже, когда Издательство Московской патриархии при-



ступило к изданию Служебных миней, материалы епископа Афанасия (а главное – сама идея расширения состава Служебных миней) были использованы.

В рецензии на сентябрьский и октябрьские тома новых Миней руководитель проекта игумен Иннокентий (Просвирнин) отмечал, что это издание является реализацией решений Собора 1917–1918 гг. и опирается на материалы еп. Афанасия (Сахарова):

*«Богослужебно-календарная комиссия <...>, осуществляя пожелание Богослужебного отдела Поместного Собора 1917–1918 гг., по указанию святейшего Патриарха Алексия, ставила вопрос о необходимости соединения служб русским святым со службами святым Поместных Православных Церквей, чтобы не нарушался Устав всей Восточной Церкви и вместе были учтены богослужебная практика и богатство агиологии Русской церкви. Председатель Комиссии, епископ Афанасий (Сахаров), участник Поместного Собора 1917–1918 гг. дал необходимое решение этого сложного литургического вопроса в “Богослужебных указаниях на 1957 и 1958 гг.» Он осуществил редактирование текста всех Миней, чтобы приблизить к пониманию современников церковнославянские языковые формы. Много труда он положил также на собирание отдельно изданных служб» [Иннокентий 1980].*

Следует подчеркнуть, что подготовленные Патриархией Миней были проектом совершенно самостоятельным. «Дополнительная русская минея» епископа Афанасия была лишь одним из многих источников, использованных составителями. Идея нового издания Миней в значительной степени явилась реализацией постановления Поместного Собора 1917–1918 гг. «О внесении в церковный месяцеслов всех русских памятней», что хорошо видно из следующей таблицы:

Таблица 1.

Доклад Отдела о богослужении, проповедничестве и храме «О внесении в церковный месяцеслов всех русских памятней»	Зеленые миней
В докладе говорилось о необходимости издания полного месяцеслова с точным указанием всех празднеств в честь икон Божией Матери и всех памятней святых (вселенских и русских общецерковно- и местночтимых), с тропарями, кондаками, и справками из житий.	Оглавление Миней фактически представляет собой такой месяцеслов. В случаях, когда не удалось обнаружить ни службы, ни даже тропаря с кондаком, имена святых все равно упоминаются в оглавлении. После служб помещены краткие жития.
Доклад предполагал внесение в месячные Миней всех служб русским святым и исправление их. Службы местночтимым святым должны были помещаться в Миней дополнительные	Требование включить в Миней все имеющиеся службы русским святым реализовано полностью. Дополнительные местные миней не издавались

Предполагалось издание полных лицевых святцев с изображением вселенских и русских святых, а также икон Богоматери.	При службах помещены прориси икон, а в конце томов – цветные репродукции.
Согласно докладу, в каждой епархии должны быть составлены списки святых, связанных с данной епархией.	В Минеи включено значительное число служб соборам святых различных епархий.

Попробуем в самых общих чертах охарактеризовать источники, которыми пользовались составители «Зеленых миней»:

I. Печатные источники:

1. Дореволюционные Служебные минеи;
2. Минея дополнительная. Санкт-Петербург, 1909;
3. Сборник «Молитвы читаемые на молебнах» (Молитвы 1915), из которого заимствовались тропари, кондаки и молитвы отдельным святым;
4. Печатные дореволюционные издания отдельных служб;
5. Старопечатные богослужебные книги;
6. Издания отдельных служб, осуществленные за пределами России (в первую очередь, в Польше)<sup>32</sup>;
7. Издания славянских православных церквей. По этим изданиям печатались службы болгарским, сербским и др. святым.
8. Издания древних литургических рукописей, осуществленные с научными целями.
9. Издание неславянских православных церквей (из них заимствовались службы грузинским, греческим и др. святым).

II. Рукописные источники:

1. Дополнительные русские Миней и отдельные службы, собранные и отредактированные еп. Афанасием (Сахаровым);
2. Рукописи, полученные составителями в ответ на запросы, которые они направляли в разные монастыри и храмы<sup>33</sup>;
3. Рукописи, хранящиеся в собраниях государственных архивов и библиотек<sup>34</sup>.

В результате этой работы возникла антология, включающая самые разнообразные тексты: как древнейшие, так и созданные в XX веке. При этом мы наблюдаем совершенно сознательное отталкивание от грекофильской sprawy Миней конца XVII века. В новом издании службы русским и славянским святым представлены максимально широко. Показательной в этом отношении является судьба минейных служб свв. Кириллу и Ме-

<sup>32</sup> Об этих изданиях см. Наумов 1996, Лабынцев /Щавинская 1999.

<sup>33</sup> В архиве Миней имеется некоторое число текстов с пометой, что эта служба совершается в том или ином храме.

<sup>34</sup> На предварительном этапе работы на основе описаний рукописных собраний выявлялись те рукописи, в которых могли содержаться последования, представляющие интерес для каждого конкретного тома. Рукописи копировались (как правило от руки, хотя имеются и фотокопии) и в отредактированном виде включались в книгу.

фодию, о которых мы говорили выше. Если в дореволюционных минеях службы славянским первоучителям не было, то в Минеях 1978–1988 гг. им посвящено целых три памяти. Кроме службы под 11 мая имеется еще служба «Святаго равноапостольного Кирилла Философа, учителя Словенскому языку»<sup>35</sup> (14 февраля). Это тот же самый текст, который был опубликован Григоровичем в Кирилло-Мефодиевском сборнике [Григорович 1865: 243–250] по рукописи XII века<sup>36</sup>. Под 6-м апреля помещена служба «Святаго равноапостольного Мефодия, учителя словенном, архиепископа Моравскаго»<sup>37</sup>. Этот текст был также напечатан в Кирилло-Мефодиевском сборнике<sup>38</sup>. Судя по ссылкам, имеющимся в подготовительных материалах к этому изданию, составители опирались на Софийское издание 1958 года и другие позднейшие издания. Кроме того, в службу 11 мая добавлена песня канона, составленная митрополитом Филаретом (Дроздовым). Таким образом, если до 1862 года памяти Кирилла и Мефодия вообще не совершались, то в Минеях последней четверти XX века мы обнаруживаем уже целых три памяти. Причем во всех трех случаях служба славянским первоучителям идет первой в ряду других памятей этого дня.

Одновременно с расширением церковного почитания свв. Кирилла и Мефодия увеличивался интерес к ним со стороны светской культуры. Имена славянских первоучителей вошли и в календарь гражданских праздников. С 1985 года в день церковной памяти славянских первоучителей стали проводиться дни славянской письменности. Первые такие празднования стали яркими событиями культурной жизни. Мысль о том, что письменность славяне получили в связи с церковной проповедью, для жителей СССР была новостью. Дни славянской письменности стали одним из первых светских мероприятий, в которых активно участвовала Православная Церковь. Таким образом, новое издание Служебных миней оказалось в русле тенденции, характерной как для церковной, так и для светской культуры.

Случай со службами Кириллу и Мефодию – не единственный пример, когда состав новых Миней отражает процессы, имеющие место не только в церковной культуре, но и в светской. В значительной степени это относится к концепту Святой Руси, актуализовавшемуся в русской культуре последней четверти XX века<sup>39</sup>. В «Службу всем святым в Земле Российской просиявшим», редакторы новой Миней впервые включили зна-

<sup>35</sup> М\_зел\_май I: 513.

<sup>36</sup> Отдельный вопрос, чем именно пользовались составители миней. В архивном деле имеется ссылка на издание: Изборник. Службы, жития, словеса похвалы и акафист святым учителям словенским Мефодию и Кириллу. Санкт-Петербург, 1886 Ц 7/119. Инв. 23312.

<sup>37</sup> С. 120.

<sup>38</sup> С. 251.

<sup>39</sup> Об этом концепте см. ниже в разделе «Россия и Русь в гимнографии нового времени».

менитую стихиру «Новый доме Евфрафов, уделе избранный, Русь Святая, храни веру православную, в нейже тебе утверждение». Ни в одном из предыдущих версий Службы этой стихиры не было. Мы не можем с уверенностью сказать, является ли автором этой стихиры святитель Афанасий (Сахаров), или же она была составлена кем-то другим. Да это не столь уж и важно. Для нас существенно не авторство, а то, что этот текст идеально соответствовал настроениям 70-х – 80-х годов XX века.

Открытие другой, не советской России (деревенской, крестьянской, традиционной) – актуальная тема 60–80-х годов. И интересу к службам русским святым и вообще к русской святости предшествовала мода на путешествия по русскому Северу, проза писателей деревенщиков и публикация серии путеводителей по российской провинции «Дороги к прекрасному» (1967–95). Эти компактные карманные издания, описывающие разоренные храмы и монастыри, часто расположенные в труднодоступных местах, превратили «путешествия за Древней Русью» в относительно массовое явление. Светская и церковная культура параллельно и во многом независимо друг от друга осваивали одни и те же новые пространства. Эти параллели прослеживаются достаточно отчетливо. Например, включение в Минею служб Кириллу Челмогорскому [М\_зел\_декабрь I: 299–313] и Никодиму Кожезерскому [М\_зел\_июль I: 196–225] происходило вскоре после выхода книг, посвященных Каргопольскому краю, куда входило описание Челма-Горы, где некогда подвизался св. Кирилл [Гунн 1984: 50–54], и лежащего в руинах Кожезерского Богоявленского монастыря [Гунн 1984: 157–176]. Речь идет не о влиянии путеводителей на состав Минеи (идея включения сюда служб русским святым, как мы помним, имеет давнюю историю), а об изменении общественного устроения.

Возвращая в состав Минеи службы, исключенные во время никоновской и послениконовской книжных справ, составители новой версии Минеи добавляли в минейный свод огромное количество новых тестов, в том числе и достаточно экзотических. Ярким примером является служба Борису и Глебу под 2 мая. Служба на этот день входила в старопечатные Минеи и, среди других служб русским святым, была исключена при исправлении Минеи в 1689–1691 годах [Никольский 1896: 33–34]. Составители новой версии Минеи не ограничились восстановлением службы, но, основываясь на нескольких рукописях<sup>40</sup>, составили новую редакцию текста. Среди прочего сюда вошло небиблейское по происхождению паремейное чтение Борису и Глебу. В рукописях эта паремья состояла из трех частей, каждая из которых имела надписание «От Бытия чтение»<sup>41</sup>,

<sup>40</sup> В архивных материалах имеются тексты, заимствованные из следующих рукописей: РГБ ф. 299, Тихонравов № 584; БАН, 33. 20. 6 (Нов. 916); ГИМ СИН 677 л. 515-516; ГИМ Син. 486 (317) л. 304об-311.

<sup>41</sup> В некоторых рукописях надписанием первой паремьи могло быть «От притч».

однако паремья включала не библейский текст, а рассказ о событиях русской истории, связанных с Борисом и Глебом [См. Успенский 2000, с. 8–29, Кравецкий 1991]. В печатные книги эта паремья никогда не входила. Составители новых Миней решили использовать эти тексты в качестве чтений на Утрени. А поскольку текст паремьи с очевидностью не имел отношения к Библии, то надписание «Бытия чтение» было заменено на «Жития чтение» [Миней май 1987. 1, с. 100–104]. Судя по подготовительным материалам, в качестве источника здесь использовалась рукопись Тихомировского собрания (по изданию: Тихомиров 1968, с. 163–165). Любопытно, что составители новых Миней воспользовались оказавшейся у них под руками публикацией этого чтения, а не критическим изданием [Абрамович 1916: 113–121].

В новом издании Миней представлены также тексты, относящиеся к советскому периоду церковной истории. Публикация таких текстов была возможна лишь благодаря тому, что советские цензоры плохо понимали богослужебные тексты. Это давало возможность включить в подцензурное издание Миней ряд текстов, публикация которых в СССР была немыслима. Наиболее ярким примером здесь является публикация службы Державной иконе Богоматери, которая была обретена 2 марта 1917 года, в день отречения от престола Николая II. Служба и акафист этой иконе были одобрены патриархом Тихоном. В 20-годы списки Богоматери Державной появились во многих московских храмах. Однако все связанное с этой иконой принадлежало, так сказать, неофициальной культуре. И появление текста службы в издании Московской патриархии, да еще и с исторической справкой, в которой говорилось, что икона Богоматери Державной была обретена 2 марта 1917 года (читатели должны были сами вспомнить, чем известен этот день в русской истории), кажется чем-то совершенно фантастическим. По всей видимости, цензоры не соотнесли дату обретения иконы с датой отречения последнего русского императора. Любопытно, что в то время, когда в Москве готовилась к изданию мартовская Миней, куда входила служба Державной иконе, Русская православная церковь за границей готовила к изданию акафист этой иконе. В послесловии к этой брошюре говорилось: «Ныне служба с акафистом Державной иконе Божией Матери совершается в Советской России только в катакомбной Церкви, так как официальная советская церковь в угоду богоборческой власти запрещает эти моления» [Акафист 1984: 40]. Авторы этого послесловия не могли предположить, что служба Державной иконе уже прошла советскую цензуру и печатается в СССР.

Само собой разумеется, что подобные игры с цензурой требовали исключения из богослужебных текстов резких характеристик большевистской революции. И из молитвы Державной иконе был исключен значительный фрагмент (см. Таблица 2.).

Редакция 1917 года <sup>42</sup>	Редакция 1984 года [М_зел_март I: 41]
<p>Благодарим Тя за неизреченное милосердие Твое, яко благоволила еси явити нам, грешным, сию святую чудотворную икону Твою во дни сии лукавые и лютые, яко вихрь, яко буря ветренная нашедшие на страну нашу, дни срама нашего и позора, во дни разорения и поругания святынь наших от людей безумных, иже не точию сердце, но и языком и устами дерзостно глаголют: «несть Бог!» и во всех делах своих сие безбожие показывают. Благодарим Тя, яко призрела еси с высоты святыя Своя на скорбь и горе чад православных, и, яко солнце светлое, увеселяеши ныне, изнемогшие от печали, очеса наша пресладостным зрением державнаго образа Твоего!</p>	<p>Благодарим Тя, яко призрела еси с высоты святыя Своя на чад православных, и, яко солнце светлое, увеселяеши ныне изнемогшие от печали очеса наша пресладостным зрением державнаго образа Твоего!</p>

Таким образом, в 1978–1989 годах в Москве появляется издание Миней, объем которого примерно в три раза превышает объем предшествующих изданий этой богослужебной книги. Здесь впервые публикуется огромное количество церковных служб, извлеченных из рукописных сборников, хранящихся в государственных и частных собраниях. Введение в богослужебную практику огромного количества новых служб должно было стать событием не только церковной, но и культурной жизни. Однако светская культура этого издания не заметила. Внешние причины этого вполне очевидны. Последний том Миней вышел в 1989 году, когда массовыми тиражами стали печататься недоступные прежде литературные, исторические и философские произведения. На этом фоне включение в богослужебный круг многих десятков новых текстов прошел совершенно незамеченным. Но были причины и внутреннего характера. Отсутствовала традиция чтения литургической поэзии как вида литературы. Эстетическая ценность этих текстов только сейчас начинает осознаваться. Людей, способных оценить новаторство нового издания Служебных миней, практически не было.

#### 4. Постсоветские издания Миней

В 90-е — 2000-е годы появилось еще несколько изданий Служебных миней. На основе исправленного издания Служебных миней 1978–1989 годов было подготовлено еще три дополненных издания. В 1996–2000 гг.

<sup>42</sup> Был напечатан в 1917 г. в виде отдельной листовки. Приводится по изданию Царица 2007: 459.

Минеи были переизданы с добавлением служб некоторым новопрославленным святым<sup>43</sup>. Расширенные издания выходили в 2002–2003 [Медведева 2012: 145] и 2007–2008 годах [Медведева 2012: 151]. Таким образом, в церковном обиходе имеется четыре издания новой версии Служебных миней. Эти издания вышли в гражданской графике (во всех четырех изданиях церковнославянский текст набран гражданской кириллицей) и имеют объем, примерно в 2,5 раза превышающий дореволюционные издания. В 2005 и 2008 годах в гражданской графике вышел 1-й выпуск Минеи дополнительной [МД 2005 и 2008а], куда вошли новосоставленные службы святым, канонизированным в постсоветский период.

Параллельно с этой версией Служебных миней переиздается еще одна версия, более близкая к дореволюционной. В 1995 г. Псково-Печерский и Московский Сретенский монастыри переиздали дореволюционные Минеи большого формата (1894–95 гг., Московская и Санкт-Петербургская синодальные типографии). Эти издания названы репринтными, однако из их текстов последовательно исключены моления за императора. В 1996–1997 гг. те же монастыри переиздали Минеи малого формата (с издания Киево-Печерской лавры 1893 г.), включив в них в качестве приложения ряд новых служб [Людоговский 2003: 503–504]. В 2008 году в малом формате была напечатана Минея дополнительная [МД 2008]. Оцифрованная версия Минеи малого формата и Дополнительной минеи вошла в церковнославянский подкорпус Национального корпуса русского языка <http://ruscorpora.ru/> [Добрушина/Поляков 2003]. Таким образом, в современной богослужебной практике Минеи существуют в двух текстовых вариантах.

Наконец, в 2011 году появилась *Миней ѿциал новомученикъ и исповѣдниковъ российскихъ* [МО 2011], куда вошла Служба Собору новомучеников и исповедников Российских, а также общие службы святым, пострадавшим во время гонений советской эпохи. В разделе «Язык и поэтика новых служб» настоящей книги мы остановимся на особенностях поэтики и метафорики текстов, включенных в Минеи в XX – нач. XXI века.

## 5. Попытки создания истории русского литургического творчества

Лишь в самое последнее время мы начинаем наблюдать рост интереса к православной гимнографии, ее истории и поэтике. И это закономерно. На рубеже XX и XXI веков с гимнографическими текстами происходит примерно то же, что веком раньше происходило с иконой. То, что еще совсем недавно казалось чем-то отжившим и неинтересным, вдруг начи-

<sup>43</sup> В обиходе это издание называют «Коричневыми минаями» [КчМ].



нает соотноситься с художественной жизнью современности. Чтобы не быть голословными, позволим себе небольшой исторический экскурс.

Как известно, интерес любителей старины к русской иконе возник во времена Николая I и был в значительной степени мотивирован «теорией официальной народности». Икона прекрасно подходила на роль того национального православного искусства, которое было востребовано новой идеологией. Тогда же начинается расчистка икон и публикация альбомов отреставрированных образцов<sup>44</sup>. При этом изменилось представление о цвете в древнерусской живописи. Раньше старинная икона ассоциировалась с приглушенной цветовой гаммой. Существовала даже практика искусственного затемнения икон, писавшихся по заказу старообрядцев. И лишь во второй половине XIX в. в результате работ по раскрытию, копированию, изучению и изданию древнерусских икон и фресок выяснилось, что древние живописцы работали с яркими и чистыми цветами. Именно это способствовало «открытию» иконы представителями художественного авангарда.

Возможность такого открытия была предопределена тем, что многие приемы, первооткрывателями которых считали себя живописцы рубежа веков, применялись и в древних иконах. Влияние древнерусской живописи испытали многие художники русского авангарда. В начале века в рамках выставок «нового искусства» экспонировалась и древнерусская живопись. Наиболее известной из таких выставок стала организованная Михаилом Ларионовым весной 1913 г. «Выставка иконописных подлинников и лубков» [Русский футуризм 2000: 486]. Слово «икона» начинает активно использоваться в художественной публицистике того времени – нередко не к месту (например, Малевич называл свой «Черный квадрат» «иконой своего времени»).

На волне этого интереса о русской иконе начинают писать философы Серебряного века. В 1916 г. появляются «Умозрение в красках» и «Два мира в древнерусской иконописи» Евгения Трубецкого, в 1919–22 гг. священник Павел Флоренский пишет «Обратную перспективу», в 1922 г. – «Иконостас». В 1931 г. появляется статья С. Н. Булгакова «Икона, ее содержание и границы». Таким образом, интерес к иконе, возникший в среде любителей древностей, был сначала воспринят художественным авангардом, а уже затем началось его осмысление религиозными философами.

Этот экскурс понадобился нам, чтобы указать на то, что процесс освоения светской культурой церковной гимнографии имеет сходство с тем, как веком раньше светская культура осваивала древнерусскую живопись. Первые издания гимнографических памятников появились в XIX веке, однако издавались они как памятники языка, а не как литера-

<sup>44</sup> О первом этапе открытия русской иконы см.: Вздорнов 1986.

турные произведения. Эстетической ценности за ними не признавалось. Курьезным, но весьма показательным подтверждением этого является известное выступление Горького на Втором съезде воинствующих безбожников (1929 г.):

Несомненно, что многие возвращаются к религии по мотивам эстетическим, потому что в церкви поют хорошо. И действительно, наша русская церковная музыка есть нечто глубоко ценное, это действительно хорошая музыка. Почему-то до сих пор никто не догадался написать к этой музыке хорошие, красивые слова, которые можно было бы слушать не в качестве вечерни, обедни, всенощной, а как и когда угодно. Почему не сделать этого? Ценность музыки несомненна, а что касается слов, то чего другого – слов у нас сколько угодно [Горький 1953: 35].

То есть, признавая эстетическую ценность церковной музыки, Горький не воспринимает богослужебные тексты как литературные произведения.

Ситуация стала меняться лишь в последней четверти XX века. В лингвистических изданиях богослужебных текстов стали появляться пространные комментарии, раскрывающие аллюзии и поэтические особенности церковных песнопений<sup>45</sup>. Характерно, что вышедшая в 1977 году «Поэтика ранневизантийской литературы» С. С. Аверинцева, стала интеллектуальным бестселлером. Современная ситуация очень похожа на ту, которую мы наблюдали в начале XX века по отношению к русской иконе. И развитие современной словесности, стремительно осваивающей электронные формы существования, как это ни парадоксально, облегчает читателю путь к памятникам церковной гимнографии.

Книга задает порядок чтения. В нормальной ситуации она читается от начала к концу. При создании текста писатель предполагает именно такой порядок чтения. Любой анализ композиции литературного произведения исходит из того, что книга читается от первой страницы до последней. В противном случае ни о какой логике развития сюжета и композиции говорить нельзя. Начав читать книгу кусками, воспринимая фрагменты не в том порядке, как предполагал писатель, читатель разрушает авторский замысел.

Чтение текста с экрана компьютера устроено совершенно иначе. Чтение текста с гиперссылками принципиально отличается от чтения обычной книги. Оно превращается в путешествие по гиперссылкам. Предсказать, куда гиперссылки заведут читателя, невозможно. Привычкой к такому нелинейному чтению пользуются и авторы «бумажных» книг. Классическим примером здесь является «Хазарский словарь» Милора-

<sup>45</sup> См., например, Ильина книга 2006: 445-954.

да Павича – «бумажная» книга, дающая читателю возможность самому прокладывать «маршрут» чтения. Поскольку части романа имеют форму словарных статей, снабженных системой перекрестных ссылок, у читателя имеется множество вариантов для компоновки того текста, который он в конце концов прочитает. Этот навык современного читателя, также как привычка отождествлять аллюзии и символы, делает средневековую литературу более близкой. Возвращаясь к нашей теме, можно сказать, что современному читателю гимнографические тексты оказываются ближе, чем читателю недавнего прошлого, воспитанного на классической литературе. Как бы парадоксально это ни звучало, но читатели Джойса, Павича и Эко должны более органично воспринимать литургическую поэзию, чем читатели Диккенса, Толстого и Чехова.

Однако при обращении к церковнославянской гимнографии Нового и Новейшего времени возникают серьезнейшие источниковедческие проблемы. Для сотен богослужебных текстов, с которыми имеет дело исследователь, отсутствует информация о времени и обстоятельствах их создания, а также об истории редактирования. Если для иконы вопрос о необходимости атрибуции решался уже в середине XIX века (в работах И. Е. Забелина, Д. А. Ровинского и др.), то по отношению к гимнографическим текстам такие исследования стали проводиться значительно позже.

Пионером здесь следует считать профессора Казанской духовной академии Алексея Васильевича Попова (1856—1909), выпустившего в 1903 году книгу «Православные русские акафисты»<sup>46</sup>. Занимаясь историей акафистов, А. В. Попов воспользовался тем, что Синод был бюрократической организацией. Соответственно, утверждение (или же неутверждение) богослужебного текста к церковному употреблению (или же к печати) сопровождалось перепиской, на основе которой историк мог (в некоторых случаях) установить автора текста, имя архиерея, представившего этот текст Синоду; проанализировать замечания рецензентов и ответы на них, выяснить имена цензоров и их реакцию на текст и т.д. Таким образом, Синодальный архив содержит почти исчерпывающую информацию об истории создания и редактирования богослужебных текстов. Предложенная А. В. Поповым методика приложима не только к акафистам, но и к другим богослужебным текстам, в частности, к непереводам службам.

Такая работа была частично проделана в 1916 году, когда в Петроградской духовной академии иеромонахом Германом (Вейнбергом)<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Переиздана в Москве в 2013 году.

<sup>47</sup> Иеромонах Герман (Герман Адамович Вейнберг) родился 8.10.1885 в г. Елисаветграде Херсонской губернии. После окончания физико-математического факультета Петербургского университета, поступил в СПбДА. Монашество принял в академии. В 1926 – хиротонисан во епископа. О его служении в Калужской, а затем в Бугульминской епархиях информации нет. Чуть более известно об Алма-Атинском периоде его жизни. В Алма-Ате он служил в единственном храме, принадлежавшем Московской патриархии. Известно о его последовательной борьбе с обновленцами, о поддержке ссыльных, об арестах и кончине (24 мая 1942 года) в больнице Акмолинского отделения Караган-

была защищена диссертация «Службы русским святым, появившиеся за Синодальный период русской церковной жизни»<sup>48</sup>. Эта рукопись (около 840 страниц), содержит историю служб русским святым, возникших в Синодальный период. В этой работе иеромонах Герман использует методы, разработанные А. В. Поповым при работе над историей акафистов. Автор всячески подчеркивает эту преемственность. Текст работы очень добротен. На основании рукописей автор подробнее описывает характер редактуры и языковой правки, выполняя самую трудоемкую и неблагодарную источниковедческую работу. Поскольку диссертация была завершена в 1916 году (всего за год до революции), иеромонах Герман, сам того не подозревая, подвел итог истории русского литургического творчества за этот период. Лишь о последней канонизации Синодального периода – канонизации святителя Иоанна Тобольского – в диссертации ничего не говорится. Это связано с тем, что иеромонах Герман передал готовый текст диссертации в Совет академии 29 февраля 1916 года, а официальная канонизация святителя Иоанна состоялась 10 июня 1916 года. Иеромонах Герман ничего не пишет и о службе святителю Иоасафу Белгородскому, причисленному к лику святых в 1911 году, поскольку из Синодального архива это дело было кем-то похищено. Это архивное дело было обнаружено лишь в 2009 году [Прославление Иоасафа 2011: 6]. Таким образом, в нашем распоряжении оказываются готовые к изданию материалы по истории практически всех служб русским святым, которые были составлены в XVIII—нач. XX века.

Диссертация иеромонаха Германа представляла собой опыт источниковедческого осмысления того процесса, результатом которого стало сначала восстановление празднования всем Святым, в земле Российской просиявшим, а затем включение в месячные Минеи огромного количества новых служб. Сейчас рукопись иеромонаха Германа готовится к изданию. Предполагается, что каждая справка дополнится примечаниями, в которых будет прослежена дальнейшая судьба этих служб. Таким образом будет отчасти решена задача составления источниковедческого справочника по поздней русской гимнографии.

Диссертация иеромонаха Германа была обнаружена совсем недавно и в исследовательской литературе на нее нет ссылок. Укажем на три независимые от работы Германа попытки решить ту же самую задачу. Наиболее ранний из известных нам опытов принадлежит Борису Ивановичу Сове (1899–1962). В его архиве сохранилась объемная пачка выписок, имеющих заглавие «История гимнографии в Русской Церкви»<sup>49</sup>.

---

динских исправительно-трудовых лагерей. О какой-либо научной деятельности епископа Германа до недавнего времени ничего не было известно [Королева 2006, Мануил II: 316, Герман ПСТГУ].

<sup>48</sup> РНБ Ф. 574, оп. 2, № 43.

<sup>49</sup> В настоящее время архив Б. И. Сове хранится у А. Г. Кравецкого. Обзор архива см.: Кравецкий 1996.

К сожалению, это не законченный труд, а библиографические ссылки и заметки, касающиеся служб, составленных на Руси с древнейших времен до середины XX века. Поскольку эти материалы собирались в Париже и Хельсинки, ни о каком обращении к архивам речь здесь не идет. Это выписки исключительно из печатных источников: монографий, дневников, мемуаров, периодики. Собранные Б. И. Сове материалы интересны, но задачи, которые автор ставил перед собой, они не решают.

Единственная увидевшая свет сводная работа по русской гимнографии также была написана в эмиграции. Речь идет об известной книге Феодосия Георгиевича Спасского (1897—1979) «Русское литургическое творчество» (первое издание появилось в Париже в 1951 г, второе — в Москве в 2008 г.). В этой книге содержится огромное количество интереснейших наблюдений, касающихся влияния служб друг на друга, источников заимствований и т.д. Однако Синодальный архив был недоступен и Ф. Г. Спасскому, а на основании только печатных источников составить полноценную историю русского литургического творчества невозможно. Поэтому исторические сведения, приводящиеся в этой книге, оказываются достаточно скудными.

В 1967 году была закончена книга прот. Ростислава Лозинского «Русская литургическая письменность. Пути исторического развития и анализ богословского содержания»<sup>50</sup>. Это компилятивное сочинение. История дореволюционных служб опирается на исследование Ф. Г. Спасского, при этом устраняются ошибки и уточняются некоторые детали. Особый интерес представляют разделы, посвященные службам, написанным в XX веке. Эти разделы были созданы на основе устных и письменных свидетельств, недоступных историкам, работавшим за пределами СССР. Однако в архивах прот. Р. Лозинский не работал и о службах, написанных до революции, он не сообщает ничего принципиально нового.

---

<sup>50</sup> Эта книга до сих пор не издана. Экземпляр имеется в Библиотеке Московской духовной академии.

# ЯЗЫК И ПОЭТИКА НОВЫХ СЛУЖБ

## 1. Введение

В этом разделе будут рассмотрены некоторые особенности языка и поэтики гимнографических текстов, посвященных святым XX века и написанных, соответственно, в конце XX — начале XXI веков. Такие сравнительно узкие хронологические рамки избраны нами по ряду причин. Во-первых, службы новомученикам и исповедникам российским — факт современной культуры. Эти тексты могут описываться так, как описываются современные тексты. Здесь отсутствует граница между языковым сознанием гимнографа и языковым сознанием исследователя. Для исторического исследования такая ситуация является совершенно уникальной. Во-вторых, мы имеем здесь возможность вполне корректным способом ограничить объем исследуемого материала. Наш объект — те службы святым XX века, которые были утверждены церковными властями [МО 2011, МД 2008]. Это те тексты, которые вошли в общецерковную практику и о которых можно сказать, что они будут выступать в качестве образца при создании новых текстов. В-третьих, если попытки описать поэтику гимнографических текстов Синодального периода и более ранних эпох предпринимались [Спасский 2008, Лозинский 1967], то постсоветское литургическое творчество внимания исследователей не привлекало никогда.

## 2. Факты биографии в гимнографическом преломлении

Гимнографические тексты — произведения поэтические. Однако они всегда опираются на агиографические тексты и в той или иной степени отсылают к фактам биографии святого. Посмотрим, в каком объеме приводятся и какими словами обозначаются биографические подробности в следующих четырех службах: Святым царственным страстотерпцам [МО 2011: 183–203], Священномученику Владимиру, митрополиту Киевскому [МД 2008: 255–273], Святителю Тихону, патриарху Московскому и всея Руси [МД 2008: 30–50] и Священномученику Илариону, архиепископу Верейскому [МД 2008: 154–176].

Прежде чем перейти к анализу материала, отметим, что биографический, или агиографический материал может быть представлен в новых службах в разных количествах. Например, в службе Патриарху Тихону этого материала очень много. Собственно биография святителя воспроизводится дважды (отдельный рассказ о жизни патриарха Тихона содержится в каноне на утрене). В службе Илариону (Троицкому) биографических сведений значительно меньше. И совсем немного таких сведений

содержится в службе митр. Киевскому Владимиру (Богоявленскому). Свообразным маркером насыщенности текста службы биографическим материалом являются топонимы и антропонимы, которые указывают на реальные места жизни прославляемого святого и людей, встретившихся на его жизненном пути.

### 3. Топонимы в богослужебных текстах

В службе святителю Тихону содержится значительное количество топонимов. В тексте точно названы место его рождения, места проживания, учебы и служения. Будущий святитель родился в погосте Клин Торопецкого уезда, Псковской губернии:

(1) *земля псковская прославилъ, ѿкоу въ малѣмъ селѣнн клинѣ ѿ кѣгочестиваго корене плодъ кѣгокрайенъ прозвѣкъ* [МД 2008: 30].

Упомянут переезд семьи в Торопец:

(2) *ко градѣ торопецѣ, ко храмѣ вѣнн, и дѣже родителъ твоѣ славаше, кѣгочестію въ юныхъ лѣтѣхъ обучилъ сѣи, стѣителю* [МД 2008: 34].

С 1888 г. будущий Патриарх преподавал в Псковской духовной семинарии, а в 1892 году был назначен ректором Казанской семинарии:

(3) *вѣка гдѣ ... начальника въ вертоградѣхъ дѣховныхъ пскова и казанн порѣвннчн тѣла благовоин, да православному стѣроку егомѣрнѣи и хрѣтѣанскомѣ кѣгочестію научиши, кѣженне* [МД 2008: 39].

В октябре 1897 г. Тихон был хиротонисан во епископа Люблинского, Викария Холмско-Варшавской епархии: *порѣвннчн кѣистѣ гдѣмъ во сѣпкпа землн холмскѣа* [МД 2008: 34], *холмскѣю парѣтѣвѣ доврѣ оуправннчн призва тѣла вѣка хрѣтоа* [МД 2008: 39]. С 1898 г. начинается американский период служения будущего Патриарха: *землн дальнѣа америкѣанскѣа достѣглъ сѣи* [МД 2008: 40]. По его предложению архиепископская кафедра была перенесена из Сан-Франциско в Нью-Йорк, а в Пенсильвании был основан первый православный монастырь. В службе встречаются топонимы Пенсильвания, Калифорния, Флорида и общее название — земля Американская:

(4) *радѣителъ и веселителъ, вѣрнаа чѣда црѣкѣ росейскѣа, иже въ пенсильваннн, калнфѣорннн, флоридѣ и нннѣхъ землѣхъ америкѣанскнхъ сѣцѣа, стѣителъ ко тѣхѣхн нынѣ предѣстѣнтѣ и молнтѣа ѿ епѣнѣон дѣши нашнхъ* [МД 2008: 40];

(5) *бѣа благовоин и ѿвѣатн тѣла, землѣ америкѣанскѣа, православному ко лѣдемъ твоимъ, ко ѿградѣ росейскѣа црѣкѣ сѣцѣнымъ, кѣженнаго тѣхѣхѣна сѣпкпа дадѣ* [МД 2008: 35].



В 1907 г. архиепископ Тихон был переведен на Ярославскую и Ростовскую кафедру, о чем также упоминается в службе:

(6) *сѣи вси земли ярославскія, сръбтайте ієрарха добра, чѹхона клѣннаго* [МД 2008: 35].

В 1913 г. будущий Патриарх был переведен в Вильно. Литовский период святительского служения, также нашел отражение в службе:

(7) *земля литовская прогласила пришествию твою* [МД 2008: 35];

(8) *исполнѣио вражескѹ оу стѣнх г҃ада вильно стоащѹ, цѣльконѹсныа мѹщи стѹх мѹченикѹ ... и҃з ѡбители ст҃аго дѹха кѣговѣриш и҃знѣлах ѣи, ст҃ителю* [МД 2008: 41].

В службе святителю Илариону (Троицкому) топонимов, дающих привязку к конкретным местам жизни святого, немного. Здесь отражен лишь тот факт, что в начале 20-х годов он был настоятелем Московского Сретенского монастыря, где ныне находятся его мощи. И Москва, и Сретенский монастырь упомянуты в службе:

(9) *прїидите, людїе московскїи, цѣнночїнкѹ иларїонѹ вѣриш поклонїиша* [МД 2008: 158].

(10) *днѣш монашескѹ множествѹ настѣвника чѹ величїютѹ, ст҃ителю иларїонѣ, наипѣче же и҃ноцы ѡбители сръбтенскїа, крѣпкаго молитвенника и҃ предѹ кѹмох теплаго ходатѣа и҃мѹще чѹ* [МД 2008: 163].

В 1924–1929 гг. он (с перерывами) находился в Соловецком лагере осолобого назначения, в связи с чем почитается в Соборе новомучеников и исповедников Соловецких. Соловки в службе также упомянуты:

(11) *края соловецкаа порѹгана бытъ! но ты, архїерїю кѣїи, мѣрзость запѣткнїа въ ст҃о мѣсто претворїах ѣи, легкѹны вѣювскїа прогонѣа* [МД 2008: 155].

(12) *премѹдрый настѣвникѹ пѣстырей, въ соловецкїих мрѹзѣх пѣстырски подвижѣа ѣи* [МД 2008: 156].

Этим ограничивается употребление топонимов в тексте службы.

#### 4. Антропонимы в богослужебных текстах

Если в службах Илариону и Владимиру имена их современников почти не фигурируют, то в службе святителю Тихону они встречаются достаточно часто. По имени названы родители будущего Патриарха:

(1) *благочестїивїи ієрїи іѹаннїа, ѡтѣцѹ чѹбѹ, ст҃ителю, ѡткрѹвѣнїа дїаваго иподѹкнїа* [МД 2008: 30];

(2) роди́телей благоче́стивыхъ, іере́а іоанна и́ анны, кѣмъ ѿраба́ предѣна́а [МД 2008: 38].

Известно, что Патриарх Тихон был почитателем о. Иоанна Кронштадтского. Существует рассказ, что после продолжительной беседы кронштадтский батюшка поднялся со своего места со словами: «Теперь, владыка, садитесь вы на мое место, а я пойду отдохну», и вышел, предсказав таким образом, что святитель займет место того, кому поклонялась вся Россия. Святитель Тихон входил в «Общество в память отца Иоанна Кронштадтского» и по некоторым свидетельствам уже в 20-е годы готовил его канонизацию. В службе Патриарху Тихону упоминается его встреча с Иоанном Кронштадтским:

(3) кроншта́дтскаго па́стыря соке́рѣдника кѣмъ сподо́кнула ѣси, кѣже́нне, ѣще́ сѣи ѣ́пкпѣ гра́да яросла́вля, и́ то́и чѣи ве́рове́сїеи́кое па́стырство́ предѣказа́. чѣ́мже́ и ны́нѣ́ ех ни́мъ прѣ́тоа́ бѣ́ию прѣ́стоа́, моли́ спѣ́тїеа́ дѣ́шїа́мъ на́шимъ [МД 2008: 40].

Во время празднования 300-летия Дома Романовых в Успенском соборе Ярославля будущий Патриарх встречал императорскую семью, что также отражено в службе:

(4) стѣ́теле́ чѣ́хонѣ́ ех я́росла́вце́мъ хра́мѣ́ о́спѣ́нїа́ тво́его\* гдѣ́а́ и́ко́лаа́ іа́ко и́стинна́го помаза́нника́ бѣ́їа́ срѣ́те́ и́ б́годѣ́рствѣ́нныа́ моли́твы́ кѣ́хпѣ́ ех ни́мъ ѿ́ за́ртѣ́. пла́нїи́ о́тче́ства́ на́ше́го́ чѣ́кѣ́ и́ сѣ́ѣ́ тво́е́мѣ́ прїи́е́ [МД 2008: 40–41].

Кроме имен современников в службе святителю Тихону встречаются и имена Виленских мучеников — Антония, Иоанна и Евстафия, — мощи которых архиепископ Тихон летом 1915 года, когда к Вильно приблизились немецкие войска, вывез в Москву:

(5) ѿ́полче́нїю́ вра́же́кѣ́ѣ́ о́у́ стѣ́нѣ́хъ гра́да вї́лно́ сто́лцѣ́,цѣ́лькони́о́ныа́ мѣ́щїи́ стѣ́нѣ́хъ мѣ́нїкѣ́ а́нтѣ́онїа́, іо́анна́ и́ е́вста́фїа́ и́з о́бїтѣ́лїи́ стѣ́лѣ́ дѣ́а́ б́гого́воѣ́ннѣ́ и́знѣ́ла́ ѣ́си, стѣ́теле́ю́, и́ ко́ гра́дѣ́ мо́скѣ́ѣ́ ѿ́ порѣ́ганїа́ и́нозѣ́мны́хъ не́вѣ́рїа́мъ со́храни́лѣ́ ѣ́си [МД 2008: 41].

Последний российский император за свою жизнь встречался с огромным количеством людей, значимых для церковной истории России. Однако в службе царственным страстотерпцам никто из его современников не упомянут. Исключением отчасти можно считать Серафима Саровского, который, хотя и не был современником царской семьи, но сыграл в ее жизни исключительную роль. Как известно, царская семья связывала рождение царевича Алексея с купанием императрицы в святом источнике в Сарове, что произошло в 1903 г. в связи с канонизацией преп. Серафима. Когда в тексте службы речь идет о царевиче Алексее, упоминается и Серафим Саровский<sup>51</sup>:

<sup>51</sup> Связь царской семьи с Саровым современники как почитатели царской семьи, так и ее критики, ощущали очень отчетливо. Приведем характерную цитату из поэмы М. Волошина «Россия» (1924):

(6) пло́дъ бл҃госла́венъ мѣтвѣ сарѡ́вскаго чꙋдо́твѡрца ѿ ча́емый наслѣ́дникъ ца́рствєнныхъ ро́дителейъ кы́вкѣ, наде́жда, сла́ва ѿ оꙋпованіе́ россіи въ ра́догѣ лю́демъ правосла́внымъ ꙗ́вилася ѿси́, стѣи́й ца́рєвнчꙋ мле́зіе [МО 2011: 184–185].

В тексте имеется отсылка и к пророчеству преп. Серафима, говорившего, что тот, кто будет инициатором его прославления в лике святых, сам будет прославлен. Царская семья, как известно, принимала активное участие в торжествах, посвященных открытию мощей и установления почитания преп. Серафима, что обыгрывается в 1-й песне канона службы царственным страстотерпцам:

(7) ны́нѣ прорече́ніе сарѡ́вскаго стѣ́рца, ꙗ́кѡ прогла́вльшаго мѧ прогла́внѣтъ бл҃гѣ, испѡ́лниа, прогла́ви ко ца́рковь рѡ́сскаа ца́рствєннаго стѣ́рчотѣрѣнца [МО 2011: 194].

## 5. Агиография и гимнография

В службах новомученикам и исповедникам Российским часто упоминаются конкретные события из жизни прославляемого святого.

В службе Патриарху Тихону таких упоминаний немало. В первую очередь, это касается истории избрания предстоятеля Русской церкви. Известно, что выборы Патриарха происходили следующим образом: голосованием было избрано три кандидата, причем из трех кандидатов митр. Московский Тихон набрал наименьшее число голосов. Окончательный выбор был сделан при помощи жребия. Служба описывает избрание как выбор не только человеческий, но и Божий:

(1) Жре́кіемъ бл҃жѣнимъ ѿзбра́ннаго все́росіискаго патріа́рха тѣ́хона во́схва́лимъ [МД 2008: 35].

В одном из тропарей канона процедура окончательного избрания описана вполне точно. Как известно, в урну положили три бюллетеня с именами кандидатов, после чего старейший член Собора старец Зосимовый пустыни Алексей (Соловьев) вынул жребий:

(2) Пѣ́тынножитѣль стѣ́рєцѣ, прѣ́д ѡ́бразомъ вѣ́щцы оꙋ́сѣрдно мола́сѣа, жре́кіи́ со тре́пєтоми ѿзъ ко́кчєжца ѿзвлєчє, на нѣмже ѿма твое́ ꙗ́кѡ бл҃гомъ ѿзбра́ннаго пєрво́стѣтєла начє́ртано кѣ [МД 2008: 42].

Патриаршья интронизация состоялась в день Введения Богородицы во храм:

(3) Ра́дѡстєа ѿ ликѡ́стѣхъ лю́дїе россіе́стїи, прїєнодѣ́о, ввєдє́ніе твое́ ко хра́мѣхъ прѣ́зднѡ́юще, ѿ ко́звєдєніе стѣ́тєла тѣ́хона въ патріа́рха россіе́искаго въ сїи́ же дє́нь благодѣ́рнѣхъ воспо́мнѣнїюще [МД 2008: 42];

---

Царице примеряют от бесплодия  
В Сарове чудотворные штаны.  
Она, как немка, честно верит в мощи,  
В юродивых и в преданный народ [Волошин I: 372].

(4) Радѣица, на престола патриаршій двѣсти лѣтъ пѣствовавый, въ день введѣнїа во храмъ престѣла кѣи возшедый [МД 2008: 42].

Другим фактом биографии святителя является выступление против Патриарха деятелей инспирированного властями обновленческого раскола, о чем также упоминается в службе:

(5) Ієрарси ко ѿ цѣнницы нѣцыи на стезю ѿды предатела стѣпнѣше, ѿ неправедно власти въ цркви возхитнѣше, злохладѣжна дѣлнїа евоѿ ѿкво ѡбновлѣнїа клггѣ нарѣкоша [МД 2008: 46].

Знаменательно, что в тексте обновленцы названы хоть и описательно, но с использованием слова «обновление».

В службе священномученику Владимиру Киевскому упоминаний реальных исторических событий намного меньше. Отметим лишь отсылку к последним минутам жизни митр. Владимира, когда вооруженные люди ворвались в его покои и увели за пределы монастыря. Позже его тело с многочисленными ранами было обнаружено за стенами Киево-Печерской лавры:

(6) ѿгда лютии оубѣицы, смерти предати тѣ хотѣше, кнѣ стѣихъ кратъ ведоша тѣ, ко пѣвалъ ѿси, стѣителю: гдѣ мнѣ прикѣжице ѿ силъ [МД 2008: 266].

Немного отсылок к реальным историческим событиям и в службе архиеп. Илариону (Троицкому). В качестве примера приведем аллюзию к его знаменитой речи о восстановлении патриаршества, которая была произнесена на 29 заседании Поместного собора 1917–1918 гг. В частности, он говорил:

Мы и так уже согрешили, согрешили тем, что не восстановили патриаршества два месяца назад, когда приехали в Москву и в первый раз встретились друг с другом в Большом Успенском соборе. Разве не было тогда больно до слез видеть пустое патриаршее место? Разве не обидно было видеть, что московский митрополит за всенощной под Успение стоял где-то под подмостками? Разве не горько было видеть на историческом патриаршем месте грязную доску, а не патриарха? А когда мы прикладывались к святым мощам чудотворцев московских и первопрестольников российских, не слышали ли мы тогда их упрека за то, что двести лет у нас двоствует их первосвятительская кафедра? [Деяния II: 383].

Служба упоминает эту речь в следующих словах:

(7) Ты призвалъ ихъ стѣ патриаршее мѣсто въ скорѣ оупенѣчѣмъ пѣсто не ѡстаити [МД 2008: 170].

Анализ элементов биографии (агиографии) в службах позволяет сделать следующие выводы: Служба Патриарху Тихону постоянно упоминает детали подлинной биографии святителя. Она включает в себя значительное число имен исторических персонажей и ссылок на реальные события и достаточно скупозлупезно воспроизводит канву жизни святителя. В связи с текстом этой службы даже встает вопрос о допустимом объеме исторического материала в гимнографическом тексте (его избыток ведет к тому, что поэтический текст начинает восприниматься как прозаический).

В службах Владимиру и Илариону нет последовательного рассказа об их жизни и обстоятельствах служения. Поэтическое устройство этих текстов более совершенно, однако отсутствие конкретных сведений о святом приводит к тому, что многие тропари имеют самое общее содержание: по одному отдельно взятому тексту не всегда возможно догадаться, кому он посвящен.

В службе царственным страстотерпцам биографический материал, касающийся собственно царствования и жизни царской семьи, полностью отсутствует. Упомянуты лишь относящиеся к последнему царю пророчества, например, приведенное выше пророчество Серафима Саровского. Основной акцент в службе делается не на «царство», а на «страстотерпчество». Тема добровольного принятия мученического венца представлена очень подробно.

## 6. Имена новых реалий

Авторы гимнографических текстов, посвященных святым XX века, столкнулись с необходимостью дать имена реалиям, известным по исторической и мемуарной литературе, но никогда ранее не описанным в богослужебных церковнославянских текстах. Интересно проследить, как в новых службах называются конкретные исторические события, лица, учреждения, общественные институты и т. д.

### 6.1. Гимнографические наименования исторических событий

Поскольку земная жизнь святых XX века пришлась на эпоху Первой мировой и Гражданской войны, имеет смысл посмотреть, как названы эти события по-церковнославянски. В проанализированных нами службах встретились два упоминания этих войн, причем в обоих случаях используются формулы, широко представленные в гимнографии. Первая мировая война в службе Святителю Тихону называется нашествием иноплеменных:

(1) ἔγδᾱ πο грῆχῳμῃх нᾱшимῃх нᾱшеитῳвῃе иноплемῃнных гᾱдᾱ попᾱхῃтῃи нᾱ землᾱ рῳсῃийскᾱл крῳбῃию ѡкагрῃнῃлᾱ, тῃы сῃтῃителю ... крῃкῃпῃцῃкᾱ стоῃлῃтῃи за вῃтῃрῃу правῃослῃвῃнῃю ... призывῃлῃх ῃтῃи [МД 2008: 41].

Гражданская война там же именуется братоубийством и междоусобной бранью:

(2) поплѣтѣ гдѣ братоубійствѣхъ и междоусобными бранями въ земли русійскѣхъ кѣти [МД 2008: 45].

При этом мы можем наблюдать некоторое смещение значения слова братоубийство. Если в гимнографических текстах прежнего времени братоубийство воспринималось как несмываемый грех и соотносилось с грехом Каина, убившего брата Авеля, или с грехом Святополка, убившего своих братьев Бориса и Глеба, то в современных текстах ситуация иная. Братоубийство времен Гражданской войны — национальная беда, но это слово не обязывает однозначно делить мир на врагов и праведников<sup>52</sup>, братоубийство перестает восприниматься как Каинова печать, и за тех, кто убивал соотечественников, стало возможно молиться:

(3) да радуетца земля моковская, проглаголющи къмъ драго стѣтеле владимѣра, чѣи ко ко дни распрѣи и нестроений ... ѡ согрѣшихшихъ братоубійствомъ ходѣтай къкъ [МД 2008: 256].

Обилие исторических событий, на фоне которых протекала жизнь воспеваемых святых, ведет к необходимости в ряде случаев, не вдаваясь в детали, давать самые общие наименования. Так, например, в службе Царственным страстотерпцам Февральская революция названа просто временем тяжкого испытания:

(4) гдѣ на стѣхъ рѣи тяжкаго испытанія время настѣ, тогда ты, стѣтотѣрпче стѣи николае, молила гдѣ ѡ испенѣ гдѣ, и се гдѣи икона зрѣтѣспницы державныхъ, гдѣко знаменіе прѣдѣла власти на прѣдѣхъ рѣцѣхъ црѣи и влѣцѣ [МО 2011: 183].

Описательно называется и отречение Николая II:

(5) гдѣ мнози беззаконницы и вожди людстѣи вохотѣша вогдѣти на вѣрѣ, царѣ и стѣчетво, тогда ты, къмъ драго стѣтотѣрпче николае, колѣзновала гдѣи ѡ народѣхъ твоѣхъ и каинова братоубійства въ державѣхъ своѣхъ и зѣкнѣти хотѣ, власть земнѣю, славу и почесть ѡставила гдѣи [МО 2011: 183–184].

Причины отказа от прямого названия здесь понятны. Канонизации царской семьи предшествовала напряженная эмоциональная полемика. При этом одним из основных аргументов противников канонизации было то,

<sup>52</sup> Признание Гражданской войны бессмысленным братоубийством восходит к светской культуре. Сначала эта тема появилась в эмигрантской литературе. Вспомним, например, известное стихотворение Цветаевой 1920 года: «Все рядом лежат / Не развесть межой. / Поглядеть: солдат. / Где свой, где чужой? / Белый был – красным стал: / Кровь обагрила. / Красный был – белый стал: / Смерть побелила [Цветаева 1971: 73]. С конца 80-х годов эту тему стала развивать и советская литература.

что царская власть, от которой отрекся Николай II, имеет мистический характер. При венчании на царство царь помазуется миром, и отречение от венчального миропомазания может восприниматься как хула на Святого Духа. В контексте этой полемики формула «отречение от престола» воспринимается как отрицательная характеристика, поэтому составители службы предпочли максимально расплывчатую формулировку. При этом само слово «отречение» и однокоренные с ним слова в богослужебных текстах отрицательных коннотаций не имеют. Возможно отречение от греха, от богатства и даже (в Чине крещения) от сатаны.

Отдельно следует сказать о том, как в службах называются обновленцы. Здесь возможны разные варианты. Наиболее точно обновленцы названы в уже цитировавшемся выше фрагменте из службы святителю Тихону:

(6) *Иєрарси ко ѿ сїѣнницы нѣкцы на стезю іꙋды предѣтел стꙋпївшє, ѿ неправѣднѡ клѣтъ въ цркви кохнїткшє, слоухѡужна дѣлїнѡ гвоѡ ѡко ѡбновлєнїѡ клѣгѡ нарєкѡша* [МД 2008: 46].

Исторически эта характеристика абсолютно корректна. Действительно, инспирированное властями обновленческое движение, декларируя идеи церковного обновления, боролось за власть, но не стремилось эти декларации выполнять<sup>53</sup>. Другой способ наименования мы обнаруживаем в стихире священномученику Вениамину (Казанскому):

(7) *Сїѣнномѣннє вєнїамїнє, цркви хрѣтовы истинный сїнє ѿ блгостоїнїѡ ѡдѡ оꙋгєрдный рєкнїтелю прочїмꙋ лжепастырей, тѣмѡнїхѡ рєхїтїтї стꙋдо твое, мꙋжєствєннѣ стꙋлѡ сїн, ѿ не оꙋбоглѡ прєцїїнї ѿ лжесвїдѣтельствꙋ мꙋчнїтелєй* [МО 2011: 6].

Здесь обновленцы характеризуются как обычные раскольники – лжепастыри, расхищающие стадо. И лишь упоминание лжесвидетельств мучителей напоминает нам о неблагоприятном поведении обновленцев во время процесса митрополита Вениамина, окончившегося для него смертным приговором. В службе Илариону (Троицкому) обновленческая смута передается через общую метафору моря как беспокойной и опасной, ведущей к гибели субстанции:

(8) *Шатѡнїѡ ѿ волнѡнѡ смѡцїѡша црковѡ кѡїю* [МД 2008: 154] и

(9) *Вѡлны ѡрєєї црковѡ кѡїю тѣмѡнїхѡ почопїтї* [МД 2008: 154].

Однако здесь общая метафора оказывается предельно конкретной. По крайней мере с середины XVIII века известна гравюра «Корабль, знаменующий церковь воюющую и от еретиков гонимую на земле». [Ровинский № 795].

<sup>53</sup> См.: Кравецкий и Плетнева 2001: 180-223.



На ней изображен корабль, на котором находятся праведники и святые, а со всех сторон на него нападают враги Церкви. Над головами врагов написаны их имена: Униат, Ориген, Эпикур, Развратник, Лях, Кальвин, Арий, Магомет, Савелий. [Ровинский III: 178–179]. В 90-е годы XX века этот сюжет стал широко тиражироваться<sup>54</sup> в книгах, направленных против подлинных и мнимых церковных реформ. Причем среди фигур, атакующих корабль Церкви, появилась новая фигура, над головой которой имелась надпись «Злой обновленец»<sup>55</sup>. Таким образом, волны ересей, которые пытаются потопить Церковь Божию, здесь является не общей метафорой, а косвенной отсылкой к церковным спорам, свидетелем которых был автор службы<sup>56</sup>.

## 6.2. Как гимнографы называют эпоху гонений на Церковь

Годы гонений на церковь – это достаточно длительный исторический период и для его названия не всегда уместны точные хронологические указания. Основными средствами, используемыми авторами анализируемых текстов, является обороты, начинающиеся словами: в годину, во дни. Как правило, это обороты, называющие тяжесть времени:

- (1) *вх кѡренѡсныа днѣ млчѣжа ѿ нестрѡбѣнѣа вѣлѣа* [МД 2008: 43];
- (2) *вх лючѣю годѣнѣа* [МД 2008: 44];
- (3) *во днѣ рѣспрей ѿ нестрѡбѣнѣи дѣх млчѣжныи вѣка сегѡ ѡклчѣнѣ* [МД 2008: 256];
- (4) *во днѣ гонѣнѣа лючѣаѡ* [МД 2008: 261];
- (5) *вх годѣнѣа лѣхѡлчѣтѣи* [МД 2008: 266];
- (6) *ѣгда прѣидѣ годѣна лючѣа ѿ ѡблѣчь тѣмна ѡкѣтѣ зѣмлю русѣйскѣю* [МО 2011: 189];
- (7) *вх годѣнѣа везкѡжѣа* [МО 2011: 31];
- (8) *ѣгда прѣидѣ гонѣнѣе ѡ везкѡжныа* [МО 2011: 33];
- (9) *вх годѣнѣа везкѡжѣа во ѡтѣчетвѣѣ нашѣа* [МО 2011: 41];
- (10) *вх лючѣа времена зѣмлѣи нашѣа* [МО 2011: 5];

<sup>54</sup> За основу бралась прорись фрески Зографского монастыря, относящаяся к XIX веку.

<sup>55</sup> См. обложки книг Современное обновленчество 1996; Школа 1997.

<sup>56</sup> Служба была связана с московским Сретенским монастырем, активно боровшимся с церковными реформаторами.

Реже это время описывается как время святых — время испытания веры и страданий за Христа:

(12) во дни́ испытáніа вѣры [МД 2008: 42];

(13) въ годѣнѣ тѣжкихъ испытáній [МД 2008: 265];

(14) въ годѣнѣ страдáній за хрѣта́ [МО 2011: 200].

### 6.3. Причины и духовный смысл гонений

Авторы богослужебных текстов не ставят перед собой цели выстроить внятное повествование об исторических фактах. Куда существеннее для них сказать о духовном смысле произошедшего. Революционные события авторами гимнографических текстов трактуются как результат утраты веры и оскудения любви. Именно эти духовные утраты стали причиной того, что Господь попустил произойти несчастьям:

(1) вѣрѣ въ лѣдѣхъ ѡскѣдѣвшей, любви́ истощи́вшейся, надежди́ и́зскѣдѣвшей, поплѣтѣ́ гдѣ́ мѡръ жѣстокихъ, колѣзнь́ и́ глѣдѣ́ на лѣди́ ѡтѣчества́ на́шегѡ [МД 2008: 47];

(2) любви́ и́ вѣра́ ѡскѣдѣтѣ́, и́ предáніа́ ѡтѣческа́ забвѣна́ кѣша [МД 2008: 154].

При этом отказ от Бога (Царя небесного) соотносится с событиями Февральской революции, с отречением от земного царя:

(3) мнози́ ѡ ерѡдникѣ́ на́шихъ ѡсѣплѣ́ша ѡ вѣ́, ѡкратѣ́шагѡ вѣ́жихъ заповѣдей́ и́ вѡтѣ́ша на гдѣ́ и́ помáзанника́ сѣгѡ́ [МО 2011: 195];

(4) скорѣ́ю ѡбдержѣ́мъ кѣ́тъ, вѣ́нценосче́ нѣ́коме́, зрѣ́ ѡслѣплѣ́ніе́ наро́да твоегѡ́, ѡрѣ́кшагогѡ ѡ́ ца́ря нѣ́нагѡ, тѣ́кожде́ и́ земна́гѡ [МО 2011: 196].

Следует отметить, что для церковной жизни постсоветской России вопрос об отношении к царской власти остается весьма болезненным. В рассматриваемых службах эта тема представлена, но в относительно сдержанных выражениях.

Революционные события авторы служб характеризуют как Божественную реакцию на отречение людей от веры, как гнев Божий. Выражения гнев Божий, день гнева и т. д. свойственны как русскому, так и церковнославянскому языку. Поэтому риторическая структура соответствующих церковнославянских текстов хорошо воспринимается с позиции современного русского языка:

(5) тогода гнѣвъ бжїи на зѣмлю рѣссѣю прїиде, ...проліла кровь братїи нашихъ, разгочншала людїе россїейстїи по всемѹ лицѹ земли, храми наши поруганїю предашала, гладн, нащѣтвїа иноплемѣнникх поругоша ны, и кыхомх въ поемѣлнїе гдзѣкомх [МО 2011: 195]<sup>57</sup>.

То же самое можно сказать и о характеристике гражданской смуты как Господнего пощущения:

(6) пощѣтїи гдѣ по гнѣхомѹ нашимѹ краткожїейство, гонѣнїа и вѣры хрїтовы поруганїе [МО 2011: 32].

#### 6.4. Службы новомученикам о положении христиан в эпоху гонений

В результате гонений на Церковь многие христиане были убиты. Скорбь Церкви об убитых праведниках описывается при помощи библейской формулы *плач и рыдание*.

Ср:

(1) плачь и рыданїе и копль многї: рахїль плачьцїиша чадѹ евоїхѹ, и не хотѣше оутѣшїтїиша, ѣкво не сътъ (Мт. 17<sup>4</sup>);

(2) плачемъ и рыданїемъ землѹ россїйскѹ ѡгласїла, кровь стѣхѹ мѣникъ и исповѣдникх хрїтовыхѹ потоки по ней и злїла [МД 2008: 46].

При этом смерть невинных людей и детей авторами служб рассматривается как жертва Богу, как следование промыслу Божьему:

(3) бжїимѹ же промыслѣнїемѹ многїа евоубїи и недѣлїи и змлада безрѣпочнѹ терпѣла сїи, и ѣкво гнѣцъ непорочнїи, оубїенїе ѡ злочестїивыхѹ прїлаз сїи (о царевиче Алексее) [МО 2011: 185].

В прославленных мучениках, исповедниках и страстотерпцах Церковь видит ходатаев перед Господом, чьи молитвы будут услышаны:

(4) ѡ кѣборныхѹ смѣртѹ из поруганїе тѣлѣсъ прїаша из дерзновїенїе ко гдѹ въ мѣтвѹ ѹлучїша [МО 2011: 191].

Отдельно следует сказать о том, как авторы служб говорят о лагерном труде и тюремном заключении. Понятно, что в службах, посвященных мученикам и исповедникам XX века, достаточно часто сообщается, что гонители хрїтолюбїивыа людїи кѹ темнїцы заключїша и оумзчншѹ [МО 2011: 18].

<sup>57</sup> Кажется, этот фрагмент указывает на происхождение службы, а именно то, что ее первый вариант создавался в Русской Зарубежной церкви. Рассеяние «людей российских» как беда осознавалась лучше извне, чем изнутри.

Для обозначения подневольного труда заключенных используется широко встречающееся в богослужении выражение горькие работы:

(5) ѿгда землѧ руссийскаѧ чьмоу безбожіа и каіновымъ ѡзаклѣніемъ ѡкѡпта бысть, тогда мнози хрѣтолюбивїи людіе на горькіа рако́ты и́згнѧни быша и глѧдѧ, мрѧзѧ, знои́ и смѣрть лю́тѧю мѡжетвеннѣ претерпѣша, вѣроу же, наде́ждѧю и лю́кобію сококо́зпленн, догто́йнѧю воспѣвахѹ пѣснь: бл҃гословѧтъ гдѧ рѣшь стѧла и превозно́сѧтъ ѿго́ ко вѣки [МО 2011: 19].

Правда, в Библии такое выражение не встречается. Оно восходит к гимнографическим текстам, в первую очередь, к ирмосу 1 гласа:

(6) го́рькіа рако́ты и́збѧкальѧ іи́ль, непроходѧмое про́йде ѡ́акъ сѡшѹ, врагѧ зрѧ погопла́ема, пѣснь ѡ́акъ бл҃годѣтелю поѣтъ кѣѹ, чѡдоу́бющемѹ мышцею вы́сокою, ѡ́акъ проглаго́льѧ [ТЦ 1992: 256об].

Следует отметить, что выражение горькие работы используется для обозначения жизни в лагере и в текстах, написанных на русском языке. Так, например, в заметке святителя Афанасия (Сахарова) «Даты и этапы моей жизни» есть такие слова: «27 июня (ст. ст.) 1954 г. исполнилось 33 года архиерейства. За это время на епархиальном служении 2 года, 9 месяцев, 2 дня. На свободе, но не у дел — 2 года, 8 месяцев 2 дня. В изгнании — 6 лет, 7 месяцев, 24 дня. В узах и горьких работах — 21 год, 11 месяцев, 12 дней» [Афанасий 2000: 25]. С позиции современного русского языка славянизм горькие работы может пониматься как ‘тяжелые работы’, в то время как речь здесь идет о рабском труде. Ведь в церковнославянском языке слово работа является антонимом к слову свобода. [Плетнева/Кравецкий 2009: 184–187].

## 6.5. Разорение церквей в изложении гимнографов

Особое место в службах занимает тема закрытия и разорения церквей и монастырей, переоборудования храмов в кинотеатры и овощехранилища, а монастырей — в тюрьмы:

(1) хра́мы вѣ́нн ѡ́ккверни́шасѧ и попра́нїю преда́шасѧ [МД 2008: 46];

(2) кра́дѧ соловѣ́цкаѧ порѹ́гана бысть ... ме́рзость за́пущенїѧ [МД 2008: 155];

(3) о́убы на́мѧ, о́убы, вопѣ́лахѹ исповѣ́дницы руссийстѧн, вѧдѧще ѡ́акъ безѹ́мнїи вѣ́борцы стѧ́нн землѧ на́шеѧ разорѧша, ѡ́кнѣсѧ ѡ́акъ о́убѧнница темни́чнаѧ содѣ́лаша, хра́мы вѣ́нн вѧ скѣ́рнаѧ и позѡ́рницаѧ мѣста ѡ́кратѧша и кро́вь хрѣ́тїанскѡю вѧ нїхѹ пролѧша [МО 2011: 18];

(4) безбо́жнїи каі́новыи вѧшцы стѧ́нн црѣ́ковныѧ порѹ́гнѧнїю и ѡ́гнѧ преда́ша, ѡ́кнѣсѧ разорѧша, хра́мы ѡ́акъ ѡ́кѡ́чнаѧ храни́лица содѣ́лаша, хрѣ́толюбивыѧ лю́ди вѧ темни́цы заключѧша и о́умѡчиша [МО 2011: 18].

Остановимся подробнее на двух библейских формулах, встретившихся в приведенных цитатах: мерзость запустения и овощное хранилище. Формула мерзость запустения встречается в Священном Писании (например: *ἔγδα οὐκο ὄψριτε μέρζοτῆ запустѣніа, речінію данііломи прѣрѣкомѣ ... тогдѣ вѣщїи ко іздѣні да вѣжѣтѣ на гѣры* (Мт. 24: 15–16). Следует отметить, что выражение мерзость запустения сохранилось и в русском переводе Писания. Оно вошло в русский язык и фиксируется словарями крылатых выражений.

Выражение овощное хранилище также не является инновацией. Оно неоднократно встречается в Писании и соответствует греческому *ὄπωροφυλάκιον* — ‘сторожка, шалаш, в котором живет сторож огорода’. Чаще выражение овощное хранилище используется в риторических конструкциях, чтобы показать, в какое ничтожество превратятся большие цветущие города и земли:

(5) *Бѣже, прїидѣша іазыцы въ доугѣолніе твоє, ѡскверніша храмъ сѣтїи твоїи, положиша іерлімъ іакѡ ѡвѣціное хранилище ( ) : положиша трѣпїа рѣки твоїи краіно птїцамъ небеснымъ, плѣти рїпнѣи х твоїи свѣрѣмъ земнымъ* [Пс. 78: 1–2]<sup>58</sup>;

(6) *И положѣ самарїю ко ѡвѣціное хранилище ( ) еілноє* [Михей 1: 6]<sup>59</sup>;

(7) *Сегѡ радн вѣсѣ дѣла сїѡны іакѡже нїва ізѡрѣтѣлѣ, и іерлімъ іакѡ ѡвѣціное хранилище кѣдѣтѣ ( √)* [Михей 3.12]<sup>60</sup>;

(8) *Преклонїеи и потрѣеіа землѣ іки ѡвѣціное хранилище ( ), и іки пїлнѣ и шѣменѣ падѣтѣ и не возмѣжетѣ востѣти, преѡдолѣ ко на нѣи беззаконїе* [Исайя 24.20]<sup>61</sup>.

Во всех этих примерах содержится описание катастрофы, крушения цветущего города и земли и превращение их прежней роскоши в убогий шалаш на краю виноградника. В русском языке овощное хранилище ассоциируется с овощехранилищем — складским помещением, предназначенным для хранения овощей. А поскольку закрытые храмы действительно переоборудовались в склады и овощехранилища<sup>62</sup>, старое словоупотребление приобрело совершенно новый смысл.

<sup>58</sup> В Синодальном переводе: *Иерусалим превратили в развалины.*

<sup>59</sup> В Синодальном переводе: *Сделали Самарю грудой развалин.*

<sup>60</sup> В Синодальном переводе: *Сделается грудой развалин.*

<sup>61</sup> В Синодальном переводе: *Шатается земля, как пьяный, и качается, как колыбель.*

<sup>62</sup> Приведем характерную зарисовку, сделанную писателями, которые вполне разделяли советскую идеологию: «У белых башенных ворот провинциального кремля две суровые старухи разговаривали по-французски, жаловались на советскую власть и вспоминали любимых дочерей. Из церковного подвала веяло холодом, бил оттуда кислый винный запах. Там, как видно, хранился картофель.

— Храм Спаса на картошке, — негромко сказал пешеход» [Ильф и Петров 1975: 7].

## 6.6. Как называются гонители веры

В гимнографии новейшего времени отсутствует устойчивое наименование для гонителей Церкви. Партийную принадлежность гонителей авторы служб не акцентируют. При их именовании преобладают отрицательные определения. Они характеризуются как *безбожные* (=не знающие Бога), *беззаконные* (=не следующие закону) и т. д.:

- (1) смѣрти ѿ беззаконныхъ преданъ кыкъ [МД 2008: 263];
- (2) мисѣтѣльства безбожныхъ козникавѣдѣлѣхъ єиѣ [МД 2008: 155];
- (3) безбожныхъ мучителейъ блгогмвллѣл [МД 2008: 268];
- (4) беззаконнѣи ѿгѣшницы [МД 2008: 268];
- (5) безбожнѣи [МО 2011: 34] и др.

Кроме того, они могут называться *гонителями*, *врагами*, *мучителями*, *убийцами* и др:

- (6) врагомъ хрѣтѣомъ прочиноста [МД 2008: 155];
- (7) лѣгѣ гонителейъ твоихъ ѿвѣргнѣхъ [МД 2008: 165];
- (8) гѣборцы мучителиѣ [МО 2011: 192];
- (9) лютиѣ оубѣицы [МД 2008: 266].

Иногда в наименовании гонителей присутствует имя вдохновителя гонителей — врага рода человеческого:

- (10) врагъ рода чловѣча на странѣ руссѣйскѣю ѿполчѣл, цркви бжѣл сокрушлѣл ѣ люди русскѣл ѣгтреклѣлѣи [МД 2008: 158].

Встречаются примеры, где гонители называются *антихристами*: *лнчѣхрѣсты мнози прѣдѣша въ мѣрѣ* [МД 2008: 167]. *Антихрист* здесь употребляется в значении ‘тот, кто против Христа’, что встречалось в гимнографии предшествующих веков. Однако многочисленные апокалиптические контексты, связанные с богоборческим периодом истории России, актуализуют и коннотации, связанные с концом света и Вторым пришествием.

По отношению к гонителям могут употребляться вполне традиционные наименования грешников. В первую очередь здесь следует сказать о сравнении грешника с братоубийцей Каином, что мы видели в процитированном в предыдущем разделе тропаре шестой песни Канона Собо-

ру новомучеников и исповедников российских *взрѣжнѣи кѣишвы кнѣзцы стѣпани црѣвѣныа порѣганію ѿ ѿгнѣ предаша ...* [МО 2011: 18]. Наименование Каиновы внуцы в гимнографических текстах, кажется, ранее не встречалось, в то время как имя Каина в богослужебной поэзии используется регулярно. В гимнографии с Каином сравниваются убийцы праведников и вообще грешники. Наиболее старый непереводной с греческого пример обнаруживаем в службе Борису и Глебу (2 мая). Убивший святых братьев Святополк не только сравнивается с Каином, но даже называется новым Каином:

(11) *лицѣ ѿ земнаго царствѣа новыи кѣиш кѣоненакѣстникъ ѿ кратоненакѣстныи оубѣи- ственнѣ лишиа бѣахъ, хрѣтоу же непреходѣщеи ѿ безконѣчноу црѣткоу кѣми дарова* [М\_каб\_июль: 428].

Таким образом, сама отсылка к имени Каина в русской гимнографии вполне традиционна.

Интересным является и использование здесь слова *внуки*. В гимнографии сочетание *внуки кого-либо* встречается достаточно часто. Так, вавилонские отроки могут называться:

а) *внуками Авраама* (в службе 17 декабря Анании, Азарии и Мисаилу)

(12) *страхомъ оубрѣплѣени кѣишиа авраѣмовы кнѣзцы, пициу прѣеззаконнѣю шрѣниша доклевственикѣ, ѿ кѣжтвеннымъ питающеа желѣнѣмъ клячѣствѣа, кѣ величайшей взѣ- шааа елѣкѣ* [М\_каб\_дек: 278];

б) *внуками Давида* (в службе 11 декабря Даниилу Столпнику):

(13) *ѿношеекѣ погарѣкше распалимѣю пѣць, ѿ львовѣхъ чѣлюсти заграждаше дѣдовы кнѣ- зцы, нынѣ радѣющеа поютѣ чѣа елгодѣствѣа* [М\_каб\_дек: 196]).

Внуками Авраама называют и мучеников Маккавейских (память 1 августа:

(14) *ѿн ко крѣпкодѣшнѣи авраѣмстѣи кнѣзцы ешце, кѣрѣ порѣвнобѣкше своѣгоу прѣотца авраѣма* [М\_каб\_авг: 7]).

В службе митрополиту Петру Московскому мусульмане названы внуками Агари (вместо более распространенного наименования *агаряне*): *чѣвоими молѣтвѣами покѣждѣеми агѣрнни кнѣзцы*. Во всех этих контекстах сочетание *внуки кого-либо* обозначает ‘потомство’, ‘кровное родство’, или, в случае с внуками Агари, ‘национально-религиозную принадлежность’.

В службе Собору новомучеников и исповедников наименование Каиновы внуки обозначает не родственные отношения, а духовное



родство и является синонимом конструкции *новый Каин*, регулярно встречающейся в гимнографических текстах. Таким образом, метафора, построенная, казалось бы, по традиционной модели, оказывается новаторской.

## 6.7. Как новые службы говорят о подвиге новомучеников

Гонения XX века отличаются от религиозных преследований предшествующих эпох хотя бы по своему масштабу. Поэтому привычные образы, относящиеся ко временам императора Диоклетиана, часто оказываются здесь неуместными. Хотя и они эпизодически встречаются. Например, в Службе Собору новомучеников и исповедников российских говорится о смерти от меча (*оуби́и́тъвома меча оумрѡша* [МО 2011: 21]). Понятно, что России XX века мечи в качестве оружия или орудия казни не использовались, и куда уместнее было бы здесь говорить о стрелковом оружии. Однако чаще гимнографы стремятся дать точное описание того, что происходило с христианами в атеистическом обществе:

(1) *ѡакъ ѡтрѣкѣ мѣрѣ кыша стѣи новомѣнцы* [МО 2011: 21];

(2) *ѡакъ лѣнницы ѡ нази, гонѣи ѣсмы, ѡ мѣста на мѣсто частю преходѣще ѡ закладѣюще въ вертепѣхъ ѡ горѣхъ* [МО 2011: 5].

Реалии советской антирелигиозной борьбы гимнографы описывают как те испытания, которые человек преодолевает, чтобы соединиться со Христом. Такие тексты имеют двучастную структуру: одна часть называет то, что преодолевается, , а другая – то, во имя чего преодолеваются испытания:

(3) *жертвоуаа гламленѣа, поруганѣа ѡ смертъ не возмоуоша ѡлчѣнѣа тѣа ѡ любвѣ хрѣтѡвы* [МД 2008: 267];

(4) *многѣи раанами оублзвѣнное честное тѣло твое, кровѣю истребѣшее, ѡакъ свѣдѣтельство любвѣ жертвеннымъ ко хрѣсту ѡбѣахъ ѣсѣ* [МД 2008: 267];

(5) *ѣгда начѣа гонѣѣе, зачѣнѣѣ ѡ поношенѣѣ, тогда твѣрдѣю вѣрѣу, надѣждѣу на бѣа ѡ чистѣйшѣю любѡвѣ, терпѣнѣѣ же ѡ всепроцѣнѣѣ показѣте* [МО 2011: 184].

Среди качеств прославляемых новомучеников называются верность, мужество, отсутствие страха:

(6) *въ ко, молѣнѣеа ѡ млчѣтелехъ, клеветѣу, оубзы ѡ ѡзганѣѣе, гламленѣѣ, насмѣанѣѣ ѡ ѡколганѣѣ, оубѣнѣѣ ѡ тѣлѣхъ поруганѣѣ мѣжертвеннѣхъ претерпѣли ѣсѣ* [МО 2011: 184];

(7) *вѣренѣа вѣу ѡ цѣрквѣ кыахъ ѣсѣ даже до смерчѣи* [МО 2011: 28];

(8) и жертво́ва мѣки да́же до сме́рти неко́зненно претерпѣвши [МД 2008: 259];

(9) мѣчнителей преце́ниа не оубо́вша [МД 2008: 261];

(10) мѣжество и твѣрдѹю вѣрѹ ѡбнѣх, безко́зненно за гдѣ дѹшѹ свою пре́дала сѣи [МД 2008: 265];

(11) свѣтло почтѣимъ едмери́цѹ чѣнѹю цѣрковныхъ стѣпотѣрпецѹ ... чѣи ко, оубо́ и стѣдѣннѣи многоразличныхъ не оубо́вша [МО 2011: 191].

Современное церковное сознание видит в подвиге новомучеников основу, на которой возродилась в постсоветское время Русская церковь. Авторы служб описывают сегодняшнюю жизнь Церкви, с одной стороны, как возможность жить без гонений, а с другой — как расцвет, который стал возможен именно благодаря пролитой крови новомучеников:

(12) потѣцы крѣве мѣнѣи ѡзело́ша, плѣнѣниа ѿ власти безбо́жныхъ свокоди́хомѣ, попра́ннѣи хрѣмы вѣи́и возстава́ютѣа [МД 2008: 48];

(13) крѣва стѣхъ мѣнѣи пролі́ла, ѡбѣче смотрѣнѣемъ вѣнѣимъ сѣа стѣма ѡбнѣла, ѡз негѣже прозѣбе благобѣнноли́твенное древо рѹсѣи право́сныхъ [МД 2008: 48].

Следует отметить, что свойственное этим службам акцентирование современного процветания «земного отечества» не свойственно древней гимнографии.

Ряд текстов посвящен собственно духовному смыслу подвига новомучеников (который в конечном счете сводится к попранию дьявола), что куда более традиционно:

(14) безбо́жныхъ ко́зни сокрѹши́ла сѣи, цѣнномѣнѣе ѡмѣи, и вѣа разжжѣннѣи стѣблы ѡбѣагаѣ оуби́ла сѣи цинѣомъ вѣры право́сныхъ [МО 2011: 34].

## 7. Наименование святых

Среди устойчивых наименований новомучеников и исповедников в основном преобладают традиционные метафоры, такие, как светильник, столп, украшение и под. Так, например, митрополит Владимир — свѣтѣчнѣльнѣи вѣры [МД 2008: 260]; священномученик (из общей службы) — стѣопѣ непоколебѣимѣи рѹсѣкѣа цѣкѣе [МО 2011: 28]; в той же службе мы встречаем и такие метафорические наименования священномученика, как слава и украшение: цѣкѣе ро́сийскѣа славо́ и ѡтѣчетѣа на́шего оубѣрашѣнѣе, цѣнномѣнѣе ѡмѣи [МО 2011: 26]. Однако в некоторых случаях вполне традиционные наименования приобретают под влиянием современного русского языка новые коннотации.

В качестве примера рассмотрим традиционное, на первый взгляд, наименование красное прозябение: ко́хѣлимъ ... право́скѣа покѣрнѣи и вѣ.

гочѣтїа рѣкнїтєла, землї рѣскїа красное прозябєнїе [МО 2011: 35]. Этот образ вполне традиционен и встречается во многих переводных минейных текстах, например, в службе мученику Елевферию, еп. Иллирийскому (II век): процвѣтѣхъ, прозяблѣхъ ѣси едѣхъ красєнѣхъ мѹчєнїи свѣтлостѣми, мѹчєннїковѣхъ доброто, ѥ нынѣ радѣ цвѣтїи ѥвнїстєла, бжтѣвенно благобонїе испѹщїающе бжтѣвеннѣ [М\_каб\_декабрь: 272]. Однако в текстах, написанных в конце XX — начале XXI века, в подобных случаях для слова красный актуализуется не общее значение ‘красивый, прекрасный’ (καλός, ὡραῖος), а русское значение ‘красный, красный цвет’. В контексте мученичества, свидетельства веры пролитием собственной крови, слово красный воспринимается именно в этом значении. Эпитет красный мы встречаем уже в самом первом тексте, посвященном новомученикам. Речь идет о тропарях, вошедших в редакцию «Службы всем святым в земле Российской просиявшим» 1918 года:

(1) ѥакоже плодѣхъ краснѣхъ твоєгѹ спасїтєльнаго бєанїа, землѣ россїйскєа прїносїтѣхъ тї, гдѣи, вєдѣ рѣтїа, вѣхъ тѹи проєїавшєа, тѣбѣхъ мїтѣами вѣ мїрѣ глѣбѹцѣхъ црѣковѣхъ ѥ стрѹлѣ нашѹ кїєю євєлюдїи, многомїлостїивѣ [Служба 1930: 7].

Очевидно, тут наблюдается игра слов, ощущаемая на стыке славянского и русского значения слова *красный*. *Красное прозябение* — ‘красивое, прекрасное произрастание’, с одной стороны, с другой — нельзя избавиться от ассоциации с русским: *красный* — *цвет крови*, следовательно, *красное прозябение* — это и ‘произрастание на пролитой крови’. То есть в службах святым нового времени присутствуют оба этих смысла. Один — диктуемый традиционными контекстами, другой — русским языком. Это факт современного языкового сознания, и говорить здесь об ошибке понимания не совсем корректно. В текстах, написанных на русском литературном языке, при цитировании церковнославянских формул со словом *красный* значение ‘цвет крови’ также актуализуется. Классическим примером здесь может служить название книги (и многочисленных публикаций в СМИ) «Пасха красная» [Павлова 2008]. Эта книга посвящена убийству оптинских монахов Василия, Трофима и Ферапонта, которое произошло на Пасху 1991 года. Понятно, что это выражение заимствовано из Пасхального канона Иоанна Дамаскина:

(2) пѣсѣа краснаа, пѣсѣа, гдѣна пѣсѣа, пѣсѣа вєчєстнѣа намѣ возгїа. пѣсѣа, радѹстїю дрѹгѣ дрѹга ѡбнїмємѣ. Ѹ пѣсѣа! [ТЦ 1992: 8]

Любопытно рассмотреть эпитет *претихий*, употребляемый по отношению к патриарху Тихону: патрїѣрше прєтїхїи ѥ прєдѹбрѣи [МД 2008: 43] Авторы службы обыгрывают фонетическое сходство имени *Тихон* и прилагательного *тихий*. Обыгрывание этимологии имени в гимнографии

является весьма распространенным приемом. Однако во всех известных нам случаях игры с этимологией производятся на греческом материале, а не на славянском. Например, Евфимий Великий (1 апреля) назван сои-менником благодущия:

(3) погрѣкѣемъ влчню любѣю, ѡгѣкнѣхъ ѣсѣ вѣдъ дѡльнѣа, ѡ томѣ поглѣдокѣахъ ѣсѣ, на рѣмо ѡго лѣгкоѣ вѣзмѣ мѡжеикѣ, благодѣшнѣа тезонменнѣа (- благодѣшный) [М\_каб\_апрель: 23].

В разных службах обыгрывается имя Феодор (Θεόδωρος — богоданный):

(4) свѣтѣильннѣа свѣтѡзѣрнѣа, вѣжѣа дѣра тезонменнѣа, вѣсѣлннѣа свѣтѣило, невѣсѣрнѣа зѣрѣа, добродѣтелѣй мѣроположннѣа ѡ непреклоннѣа стѡлпѣа монашескѣзѣщннѣа, стѣдо твоѡ ѡзѣаки молнѣтѣаи твоѣаи ѡ вѣлѣкѣа искѡрѣа (20 апреля, св. Феодор Трихин) [М\_каб\_апрель: 175];

(5) дарѡвѣа вѣжѣвеннѣахъ тезонменнѣахъ, ѡ чѣннннѣахъ хрѣтѡвѣахъ, погѣтннѣахъ добрѡта, вѣацннннѣахъ красѡта, чѣдѣахъ ѡгѣтннннѣахъ, чѣстнѣа мѣроположннѣа дѣа, нынѣа да вѡсхѣаленнѣа дѣѡдѡрѣа великѣа (Феодор Сикеот, 22 апреля) [М\_каб\_апрель: 194].

В случае со святителем Тихоном обыгрывание греческого значение имени было вполне возможно, поскольку греч. Τύχη — ‘судьба’, ‘случай’ хорошо соотносится со жребием, при помощи которого был осуществлен выбор патриарха. Однако авторы службы пошли по другому пути и предпочли использовать те ассоциации, которые имя *Тихон* может вызвать у человека, говорящего по-русски.

## 8. Черты традиционной поэтики

Новые службы, хотя и обращаются к новому историческому материалу, являются вполне традиционными гимнографическими произведениями. Они содержат развернутую систему отсылок к Священному Писанию и другим важным христианским текстам, апеллируют к общехристианской символике как к универсальному символическому языку.

В этом разделе мы предполагаем рассмотреть некоторые черты традиционной поэтики (прямые цитаты, включенные в ткань текстов, систему метафор и сравнений, построенных в значительной степени на библейских параллелях и т. д.), встретившиеся в текстах, посвященных новомученикам и исповедникам российским.

### 8.1. С кем сравниваются новопрославленные святые?

В гимнографии регулярно подчеркивается прообразовательность Ветхого Завета по отношению к Новому. Сотни песнопений посвящены тому, как Ветхий Завет указывает на рождение, крестную смерть и воскресение

ние Христа. Существует и более широкое использование отсылок к Библии. С персонажами Священной истории гимнографы соотносят человеческую жизнь. На «библейском языке», на языке аллюзий к Писанию построено огромное количество церковных песнопений.

С точки зрения поэтики можно говорить о том, что многие из входящих в месящеслов имен (Адам, Моисей, Иона, Даниил и т. д.) имплицитно содержат указание на те или иные подвиги благочестия и/или черты характера. Интересно посмотреть, какие из библейских сюжетов оказываются актуальными для составителей служб мученикам и исповедникам XX века. Так, патриарх Тихон, противостоящий антицерковной политике властей, сравнивается с пророком Илией, обличавшим царя Ахава, который заставлял свой народ поклоняться Ваалу (см. 3 Царств 16–19; 4 Царств 1–2):

(1) пророкъ дръкнемъ илїи, взыскъициѣ не преклонѣннѣхъ колѣна предъ валоумъ, подражѣлѣ ѣси, первоотѣчителю, да взыщѣши люди, иже не преклонѣша въю локѣтельствѣ безбожнѣхъ [МД 2008: 44].

Лишившийся царства Николай II сравнивается с Иовом многострадальным. Вообще-то в литургической поэзии подобные сравнения встречаются неоднократно. С Иовом — образцом терпения — сравниваются многие подвижники. Прочитируем текст стихиры, посвященной Даниилу Столпнику (11 декабря):

(2) терпѣнїа стѣлпнъ кѣлѣхъ ѣси, ревновѣвый прѣотцѣмъ, прѣкне, ѣвокъ во стѣстѣхъ, ѣво-сифѣ во ѣкѣшѣннѣхъ, ѣ безплѣтнѣхъ жѣнѣтельствѣхъ, сѣи въ тѣлѣснѣ, даниїле, ѣче нашѣ, молїи хрѣта бѣа, спастїа дѣшѣмъ нашѣмъ [М\_каб\_декабрь: 176].

Еще один пример из службы князю Всеволоду (11 февраля):

(3) ѣвокъ правѣдномъ поревновѣкѣхъ, во ѣкѣшѣннѣ ѣзгнѣнїа непоколебїмѣ прѣбывѣхъ ѣси, ѣакѣ стѣлпнъ неподвїжнѣмъ, црѣковнѣе воспитѣнїе, кѣлогѣстїа поборннѣхъ, ѣ ѣтвержѣдѣнїе ѣтѣчѣсннѣхъ предѣнїѣмъ [М\_каб\_февр.].

В службе царственным страстотерпцам последний русский император неоднократно именуется *Иовом многострадальным*:

(4) радѣнїа, царю ѣиколе ... ѣакѣже ѣвокъ многострадѣльннѣй, правѣдностѣ въ стѣдѣннѣхъ ѣкнѣвнѣхъ [МО 2011: 190];

(5) гдѣ же ѣиспытѣлѣ тѣлѣ, ѣакѣво ѣвока многострадѣльннѣго, попѣрѣтїи тѣкѣ поношѣнїа, ѣкѣорѣ-кн гѣорѣкїа, ѣзмѣнѣхъ, предѣтельствѣе, блнжннѣхъ ѣчѣждѣнїе ѣ въ дѣшѣвнѣхъ мѣкахъ зѣмнѣннѣ цѣрѣтѣкѣ ѣстѣвлѣнїе [МО 2011: 20].

Можно предположить, что уподобление последнего императора Иову связано с широким распространением в русской культуре сюжетов, свя-

занных с Иовом многострадальным<sup>63</sup>. В другом месте Николай II сравнивается с пророком Иеремией, который со слезами молился за согрешивших людей:

(6) поруганіе и разореніе земли своея въ безбожныхъ видѣхъ, кѣлочестивый царю, плакала и зъ глубины сердечныя, ѿко пророкъ іереміа, горцѣхъ стениа и моляса за люди согрѣшившыя [МО 2011: 195].

Встречается в новых службах и в общем-то традиционное сравнение мученика с Авелем, убитым братом Каином:

(7) кровъ твоа ѿко авелева, ѿ земли нашеа вопіетъ немолчно [МО 2011: 7].

Напомним, что в службах святым XX века Гражданская война называется братоубийством, а гонители — Каиновыми внуками. Таким образом, библейское повествование об убийстве Авеля Каином оказывается устойчивой метафорой событий в послереволюционной России.

Отсылки к Новому Завету в службах новомученикам и исповедникам встречаются реже, чем отсылки к Ветхому Завету, но все же они есть. Например, великие княгини уподобляются евангельским мудрым девам (Мф. 25. 1–13), которые, ожидая жениха, запаслись достаточным количеством масла для своих светильников:

(8) дщери царевы ... въ ѿко мудрыа сължкѣа дѣвы, сълеи мѣрдѣа въ дшшѣхъ прѣсно хранѣцыа, стѣждѣцыа, ницыа и колѣцыа оубѣрдѣа послѣжѣаи съте [МО 2011: 185]

Новомученики могут сравниваться не только с библейскими персонажами, но и с другими прославленными в разное время святыми. Иногда имеет место самое общее сравнение, декларация общности природы мученичества в разные века:

(9) кровли етѣхъ мѣнкъ црковъ хртѣа дрѣвѣ оубѣрдѣа, такожде и во дни твоа, стѣгѣа тѣхоне, во стѣгѣтѣхъ нашеа ѿко потѣцы водни, кровъ етѣхъ мѣнкъ проліа [МД 2008: 48].

Нежелание общаться с безбожниками сравнивается с отказом раннехристианских мучеников приносить жертвы ложным богам:

(10) не вѣхотѣа съи предѣтѣхъ лнчѣхртѣокъ поклонѣтѣа, ѿкоже мѣнцы стѣи не вѣжелѣа жѣртѣхъ ѣдѣлѣкѣю прѣнестѣ [МД 2008: 167].

<sup>63</sup> В народной письменности большой популярностью пользовались лубочные листы «Иов многострадальный» [См.: Плетнева 2013: 174–281; 354–360]. В «Братьях Карамазовых» старец Зосима перед смертью рассказывает о том, какое впечатление произвел на него когда-то текст книги Иова [Достоевский XI: 342–344].

В ряде случаев подвижник XX века сравнивается с конкретными подвижниками прошлых эпох. Митрополит Киевский Владимир (Богоявленский), был первым архиереем, убитым за веру. В его смерти современники увидели начало эпохи мученичества и гонений. Убийство митрополита Владимира заставило Поместный собор 1917–1918 гг. разработать комплекс мероприятий по увековечиванию памяти жертв гонений. Был начат сбор материалов, связанных с гонениями. Тогда же появляется сочетание новые страстотерпцы. Таким образом, для Русской Церкви XX века митрополит Владимир сыграл ту же роль, какую для древней церкви сыграл архидиакон Стефан:

(11) сѣенномѣннѣ владѣмѣре, ѣакъ перкомѣнникъ стѣфанѣ, оубѣнѣающѣмъ тѣлѣ рѣклѣ сѣи: гдѣ да прѣстѣтѣхъ вѣсѣхъ [МД 2008: 261];

(12) нѣваго перкомѣнника стѣнѣтелѣ владѣмѣра пѣнѣмъннѣмъ бѣгомѣннѣмъ вѣсѣхѣннѣмъ [МД 2008: 263].

Митрополит Владимир сравнивается также с князем Владимиром, крестившим Русь. Помимо общего имени и Киева — места, с которым была связана деятельность обоих святых, их, по мнению гимнографа, объединяет ревность к вере:

(13) тѣзонменѣнѣтомѣ тѣнѣ равномѣнѣтомѣ вѣ рѣвнѣотѣи по вѣзѣ оубѣодокалѣлѣ пѣстѣвѣ тѣвоѣ вѣ правѣславнѣнѣкѣи вѣрѣѣ оубѣтѣрѣждѣлѣ сѣи, стѣнѣтелѣю, ѣ, ѣакъ нѣвоѣе рѣвнѣное солнѣце, на горѣхѣхъ кѣвѣкнѣхѣхъ вѣозѣлѣлѣ сѣи [МД 2008: 266];

(14) Рѣвѣ стѣлѣ, вѣдѣмнѣнѣнѣмъ рѣвнѣнѣнѣлѣ оубѣмѣтѣлѣ, вѣвѣтомѣхъ хрѣтѣова оубѣнѣнѣлѣ равномѣнѣтѣомѣннѣмъ кнѣзѣмъ владѣмѣромѣхъ прѣвѣвѣнѣннѣлѣ ѣ рѣвнѣю стѣрѣстѣотѣрѣпѣсѣцѣи ѣ нѣвоѣмѣнѣника стѣнѣтелѣ владѣмѣра оубѣошѣннѣлѣ, хрѣнѣнѣ вѣрѣлѣ правѣславнѣнѣю, вѣ нѣейѣе тѣекѣѣ оубѣтѣрѣждѣнѣе [МД 2008: 266]

Очевидно, что новопрославленные святые сравниваются с другими русскими святыми. В новых службах национальная тема присутствует достаточно часто. Обращение к отечественной истории особенно характерно для службы царственным страстотерпцам, ведь страстотерпцы как особый чин святости появился на Руси в связи с прославлением князей Бориса и Глеба. В службе царственным страстотерпцам, кроме Бориса и Глеба, упоминается и имя князя-страстотерпца Андрея Боголюбского, убитого заговорщиками в 1174 году:

(15) радѣшѣлѣ, стѣрѣтѣотѣрѣпѣе нѣколѣе, ѣакѣже стѣнѣ стѣрѣтѣотѣрѣпѣцѣи ѣ мѣнѣцѣи корнѣхъ, глѣбѣхъ ѣ андрѣеѣ, ѣ кнѣжнѣннѣхъ тѣвѣонѣхъ прѣдѣннѣхъ кѣвѣхъ [МО ѡ: ѣѣѣ]; пѣслѣннѣхъ кѣсѣтѣ тѣвѣѣ, царю нѣколѣе, крѣтѣкомѣлѣ ѣ смѣрѣннѣномѣлѣ ѣрдѣдѣмѣхъ, вѣнѣнѣцѣи мѣнѣнѣкѣнѣнѣи, ѣакѣже стѣтѣмъхъ корнѣѣлѣ, глѣбѣѣ ѣ андрѣею [МО ѡ: ѣѣ].

Любопытно сравнение Николая II с императором Юстинианом:

(16) сѣ вѣвѣнѣннѣннѣмъ царю нѣколѣе, славнѣннѣмъ слѣгѣѣ стѣтѣмъ цѣркѣе, хрѣнѣнѣтѣелѣю сѣлѣ ѣ зѣщѣннѣннѣтѣелѣю, ѣзѣвѣрѣннѣннѣмъ бѣгомѣхъ сѣлѣ покрѣвнѣтѣелѣю, вѣнѣнѣкѣаго ѣсѣтѣннѣннѣна подѣвнѣннѣ [МО 2011: 26].



Юстиниан не причислен к лику святых, и сравнение с ним довольно неожиданно. В Национальном корпусе русского языка обнаружилось лишь одно упоминание имени Юстиниана в текстах, звучащих за богослужением: в последовании Недели Православия он упомянут среди других благочестивых византийских императоров. Приведенный пример — первый случай использования имени Юстиниана в подобной функции. Роль Юстиниана в укреплении православия, обустройстве мест паломничества на Христианском Востоке общеизвестна. Новеллы Юстиниана читаются в славянской Кормчей наряду с постановлениями Вселенских соборов. Однако обращение авторов гимнографических текстов к Юстиниану встречается нечасто, и мы не можем однозначно интерпретировать этот случай. Возможно, ключевым в сравнении является значение ‘благочестивый император’.

Отдельно следует рассматривать сравнения, которые отсылают не столько к источнику цитирования, сколько к определенной традиции интерпретации этого источника. Приведем пример. Среди русских эмигрантов, а с конца 80-х годов XX века — и в России, широкое распространение получили пророческие тексты, связанные с царской семьей и революционными событиями. Достоверность большей части этих текстов сомнительна, однако они охотно тиражируются в околоцерковных, а иногда и в церковных публикациях. В Службе царственным страстотерпцам имеется отсылка к подобным пророчествам: *ѣгда ѡгѡдницы бѣи предрекѡша кѡмъ пѣть мѣчечкѣй, ꙗкоже пѡвлъ прѣрокъ агѡкъ* [МО 2011: 199]. О чем здесь идет речь? В первую очередь, здесь имеются в виду пророчества блаженной Паши Саровской (1903), предсказавшей Николаю II грядущую катастрофу. Сюда же можно отнести и легендарное пророчество монаха Авеля (Васильева, 1757(55?)–1841), согласно которому последний российский император Николай II «искупитель будет, искупит собой народ свой — бескровной жертве подобно» [Житие Авеля 1995: 42, цит. по: Каверин 2005: 4]. На пророчества Авеля опирается так называемое «царебожие» — квазиправославное течение, приверженцы которого полагают, что последний русский царь своей смертью искупил грех русского народа. Мы не будем здесь останавливаться на полемике, связанной с почитанием Николая II<sup>64</sup>. Любопытно, что отголоски этих взглядов мы обнаруживаем и в службе царственным страстотерпцам: *гѡ- жѣтѣиѣ кѣззакѡнѣ тѡйнаго, кѣнцѣ терновѣй сплѣтше, козложѣша на тѣ, царѣвѣнна гѡво* [МО 2011: 197]. Наше внимание привлекает здесь выражение терновѣй венец. С одной стороны, выражение надеть терновѣй венец — почти фразеологизм, регулярно встречающийся и в литературных текстах. Однако в религиозном дискурсе терновѣй венец является атрибутом страданий Спасителя, и влияние светской литературы здесь

<sup>64</sup> О постсоветских квазиправославных святых см.: Фирсов 2011.

маловероятно. Поэтому, на наш взгляд, выражение «возложить терновый венец» вводит сравнение ситуаций страданий и смерти Иисуса Христа и смерти царя. Наличие традиции подобного сближения, пусть и отвергнутой Церковью, дает основания интерпретировать этот тропарь таким образом.

## 8.2. Использование цитат из Священного Писания и из других источников

В основе христианской культуры и гимнографии, в частности, лежит Священное Писание. В прошлом разделе мы рассматривали случаи, когда подвижники XX века сравниваются с библейскими персонажами. Здесь мы рассмотрим те случаи цитирования Писания, где цитата является ключом, содержащим в себе основную интенцию текста. Приведем пример из службы священномученику Илариону:

(1) совопрѣснннкѣ лѣкѣкыя ѡпровергъхъ ѣсѣи, ѣсѣтнѣ прѣкоулакѣлѣ ѡутверждаѣлѣ. гдѣ прѣмѣдрѣхъ, гдѣ книжннкѣ, гдѣ совопрѣснннкѣ вѣка сѣгѣѡ; словѣмъ ѡ крѣтѣ тѣхъ пограмѣлѣхъ ѣсѣи мѣдрѡстѣ мѣра [МД 2008: 157].

Эта стихира демонстрирует, что священномученик Иларион своей жизнью реализовал слова апостола Павла:

(2) пѣсѣно ко ѣсѣтѣ: погубѣлю прѣмѣдрѡстѣ прѣмѣдрѣхѣхъ, ѣ разѣумѣ разѣумныхъ ѡвѣргѣхъ. Гдѣ прѣмѣдрѣхъ; гдѣ книжннкѣ; гдѣ совопрѣснннкѣ вѣка сѣгѣѡ; Не ѡбѣнѣ ли кѣхъ прѣмѣдрѡстѣ мѣра сѣгѣѡ (1 Кор 1. 19–20).

Другой пример описания подвига новомучеников как реализации библейских заповедей обнаруживаем в Службе царственным страстотерпцам:

(3) вѣхъ годѣнѣхъ стѣрадѣнѣи за хрѣтѣ сохрѣнѣнѣша люкѡвѣѣ ѣ вѣрнѡстѣ ѣмѣхъ дрѣгѣхъ дрѣгѣ тѣлѡтѣхъ ногѣцѣѣ ѣ тѣкѡ ѣсполнѣющѣѣ законѣхъ сѣгѣѡ [МО 2011: 200–20].

Здесь прославляемые святые реализуют призыв апостола Павла: дрѣгѣхъ дрѣгѣ тѣлѡтѣхъ носѣтѣѣ, ѣ тѣкѡ ѣсполнѣтѣѣ законѣхъ хрѣтѡвѣхъ (Гал. 6 1–2). Цитата про кровь невинноубиенного Авеля, которая вопиет к Богу, дважды встречается в тексте службы российскому священномученику:

(4) да не дерзѡтѣхъ ѣзѣмѣцѣѣ рѣцѣнѣ: гдѣ ѣсѣтѣ кѣхъ вѣшѣхъ; крѡвѣ ко новѡмѣннкѡвѣхъ ѡ землѣ нѣшѣѣ вѡпѣѣтѣхъ [МО 2011: 33];

(5) крѡвѣ тѣкѡѣ ѣкѡ ѣвѣлѣкѣ, ѡ землѣ нѣшѣѣ вѡпѣѣтѣхъ немѡлчнѡ [МО 2011: 26].

Мы видим, что в обоих случаях песнопения включают прямую цитату из Книги Бытия: ѣ рѣчѣ гдѣ: чтѡ сотѡворѣлѣхъ ѣсѣнѣ сѣѣ; глѣхъ крѡвѣ крѣтѣ тѣкѡѣѡ

копѣтъ ко мнѣ ѿ земли (Быт.4.10). Описание братоубийственной Гражданской войны (см. выше), пролитие братской крови здесь очевидным образом соотносятся с библейской топикой.

Отдельно следует сказать об обыгрывании слов апостола Павла о временных страданиях и грядущей славе:

(6) кто ны различитъ ѿ люкъвѣ вѣѣл, искорькѣ ли, или чѣночѣ, или гонѣнїе, или глѣдъ, или наготѣ, или вѣдѣ, или мѣчь; ѣкоже ѣсть пиано: ѣкѡ чѣсѣ рѣди ѡмерцѣлаемѣи ѣмѣ вѣсѣ дѣнь: вѣкнїхѡмѣл ѣкоже ѡвцы заколенїа. Но во вѣрѣхѣ сїхѣх препокѣждаемѣи за возлюбльшаго ны. Нѣвѣрѣтнїхѣл ко, ѣкѡ ни смѣртъ, ни жнѣкѡтъ, ни агѣл, ни начѣла, ниже силѣ, ни нартоѡцѣл, ни градѣцѣл, ни высотѣ, ни глѣбннѣ, ни ѣна чѣкарѣ кѣл козможетѣ наѣх различити ѿ люкъвѣ вѣѣл, ѣже ѡ хрѣтѣ ииѣсѣ гдѣл нашемѣ (Рим. 8:36).

В Службе священномученику российскому эта тема звучит дважды. В 1-й стихире на «Господи воззвах» —

(7) ни темнїца нѣзнѣрїа ѣтъ, ни глѣдъ ѡморї, ни ѡзлѡблѣнїа и рѣны смѣтѡша, ко ѣже различити тѣ ѿ люкъвѣ вѣѣл и бѣодарѡвннѣл пѣтѣвѣ [МО 2011: 25].

и в одном из тропарей 6 песни канона:

(8) ничтѡже козможѣ различити тѣл, кѣпрїѡтнѣ, ѿ люкъвѣ хрѣтѡвы: ни искорькѣ, ни гонѣнїе, ни смѣртъ, вѣл ко иѣл силою возлюбльшаго тѣ гдѣл препокѣднїхѣ ѣснѣ, сїѣннѡмѣчнѣ [МО 2011: 35].

При этом каждый раз к цитате из Послания к Римлянам добавляются новые смыслы. Первый раз подчеркивается неразрывная и неразрушаемая связь священномученика как с Богом, так и с паствой. Второй раз внимание заостряется на теме любви Божией, от которой невозможно отлучить священномученика и которая является источником победы.

Цитирование псалмов в ряде случаев создает эффект превращения Советской России в сакральное пространство, к которому относятся слова псалмопевца. Реальная история приобретает статус священной. Так в Службе священномученику российскому обнаруживаем следующий фрагмент:

(9) гдѣи, гдѣ наѣх, ѣкѡ чѣдно ѣмѣл тѣвоѣ по вѣсѣи рѣсѣтѣнїи землн [МО 2011: 33].

основывающийся на тексте псалма:

(10) гдѣи гдѣ наѣх, ѣкѡ чѣдно ѣмѣл тѣвоѣ по вѣсѣи землн, ѣкѡ вѣзѣтѣл великолѣпнѣе тѣвоѣ превѣннѣ нѣсѣх (Пс 8: 2).

Мы видим, что слова псалмопевца чѣдно ѣмѣл тѣвоѣ по вѣсѣи землн дополнено уточнением, что речь идет о Русской земле. Тот же прием мы обнаруживаем в тропаре 9-й песни канона Службы царственным страсто-терпцам:

(11) да возкрѣнетъ рѣшь стѣла мѣтвлами царственнѣхъ стѣротѣрпецѣхъ тѣ новомѣчникѣ тѣвоихѣ гдѣи, ѿ да разточѣтелѣ вси вразѣи ѣдѣ вкѣорѣѣ, ѿ ѿ лица ѣдѣ да кѣжѣтѣхъ вси ненавѣдѣцѣи ѿ ѿ нынѣ ѿ до вѣка [МО 2011: 200].

В основе этого текста лежит фрагмент 67-го псалма: да возкрѣнетъ бѣхъ, ѿ разточѣтелѣ вразѣи ѣдѣ, ѿ да кѣжѣтѣхъ ѿ лица ѣдѣ ненавѣдѣцѣи ѣдѣ (Пс. 67.2). Гимнограф вновь соотносит события священной истории со Святой Русью, приписывая национально-государственной идее богословское значение.

Более сложную трансформацию претерпевает стих 41-го псалма:

(12) ѿмже ѿобразомѣ желѣетѣхъ ѣленѣ на истѣчѣнники водныхѣхъ, еице желѣетѣхъ дѣша моѣхъ кѣ тѣбѣ, бѣже (Пс. 41: 2).

В тексте общей службы новомученику образ души, стремящейся к Богу, меняется на образ души, стремящейся к добровольному страданию. Таким образом, страдание за Христа превращается в те источники водные, к которым стремится душа:

(13) ѿмже ѿобразомѣ желѣетѣхъ ѣленѣ на истѣчѣнники водныхѣхъ, еице ты, стѣротѣрпче ѿмѣхъ, кѣ жнѣковѣнныма стѣрадѣнѣемѣхъ за хрѣта причѣкаѣхъ ѣси [МО 2011: 33].

Яркий образец того, как цитата из Писания формулирует основную мысль гимнографа, обнаруживаем в стихире на Господи воззвах общей службы священномученику:

(14) вѣсѣхѣхъ еиценномѣчнѣ ѿмѣхъ, ѿ кратѣи по плѣти стѣрадѣнѣа до крѣе прѣтерпѣхъ, кѣ еѣкѣ помышлѣхъ ѣси ѣакѣ гдѣ радѣ ѿмерщѣхъ еице ѿмѣхъ ѿ нѣкѣтѣхъ наша вранѣхъ прѣтѣхъ плѣти ѿ крѣе, но кѣ мѣродѣржнѣтелѣу тѣмѣ вѣка егѣхъ. тѣмѣже хрѣтѣхъ, еѣе, молихъ дарѣвѣти зѣмляи нашей мѣрѣ ѿ вѣлю мѣтѣ [МО 2011: 25].

Смысл подвига новомучеников не в войне с политическими противниками, а в битве с врагом рода человеческого. Таким образом, жертва новомучеников оказывается способом борьбы с дьяволом, а не с заблуждающимся и падшим человеком. В тексте службы эта мысль формулируется словами апостола Павла:

(15) нѣкѣтѣхъ наша вранѣхъ кѣ крѣе ѿ плѣти, но кѣ началѣмѣхъ, ѿ ко влѣетѣхъ (ѿ) кѣ мѣродѣржнѣтелѣу тѣмѣ вѣка егѣхъ, кѣ дѣховѣмѣхъ зѣлокѣ поднѣхъ еице (Еф 6: 12).

Особо следует сказать об использовании библейских цитат в текстах, посвященных царственным страстотерпцам. В них цитаты из Писания приводятся для подтверждения мысли об особой харизме царя:

(16) не прикасайтѣхъ помѣзаннѣмѣ моимѣхъ, глаголетѣхъ гдѣхъ вѣсѣдѣржнѣтель. бѣпрѣтѣвнѣнны же бѣговѣнчѣннѣа царѣ ѿвѣнѣша ѿ не наслѣдовѣхъ зѣмляи вѣгѣхъ, но ѿлѣчнѣша емертѣхъ вѣзконѣчнѣю [МО 2011: 189].

Здесь мы видим отсылку к 104-му псалму:

(17) не ѡбрътъи челоуѣка ѡбръдѣти ѿ хъ и ѡблчѣи ѡ нѣхъ царѣи: не прикасайтеса помазаннѣмъ моймъ, и ко прѣоцѣхъ мойхъ не лѣкавѣишѣте (Пс. 104: 14–15; ср. 1 Пар 16: 22).

Нужно сказать, что слова не прикасайтеса помазаннѣмъ моймъ широко цитируются в сочинениях, посвященных мистическому содержанию царской власти. Таким образом, цитата из псалма одновременно оказывается отсылкой и к этой литературе. В такой же функции выступает и цитата из книги Притч Соломоновых:

(18) сѣрдце царѣво въ рѣцѣхъ вѣжѣи, глаголетъ гдѣ. ты же, истинный помазанникъ и слуга гдѣнь, блгоговѣишѣ рѣкаи сѣи: не токмоу жизнь моа, но ѡ пѣтѣ страны руссѣиискѣа въ рѣцѣхъ гдѣней съть [МО 2011: 194].

Исходный текст выглядит так:

(19) ѿкоже ѡгнетрѣмленіе воды, тѣмъ сѣрдце царѣво въ рѣцѣхъ вѣжѣи: ѿкоже ѿце кохѡциетъ ѡбратити, тѣмъ ѡклонитъ сѣ (Притч 21.1)

В текстах рассматриваемых служб встречаются цитаты не только из Священного Писания, но и из богослужебных текстов. Так в Службе царственным страстотерпцам в стихире на Господи возвах в уста Николая II вкладываются слова из чина Венчания на царство:

(20) егда на царство руссѣиское вѣнчашесѣ, помазанникъ нѣкоме, тогда ѡгнетрѣмъ молишѣ сѣи: вѣко и гдѣи мой, настѣви мѣ въ дѣлѣхъ, на неже поглахъ мѣ сѣи, да вѣдетъ со мноу премѣдростъ твою, да разѣмѣю, что сѣтъ ѡгдно предъ ѡчиима твоима, и въ дѣнь съда твоегѡ непотѣдну воздамъ тебѣ слово [МО 2011: 183].

Этот текст попадает в службу наряду с цитатами из Писания, по всей видимости, потому, что для авторов важно акцентировать акт помазания и придать ему определенную историческую конкретику.

### 8.3. Тропы, связанные с общехристианской символикой

В церковном искусстве существует арсенал символов, значения и особенности употребления которых с течением времени практически не изменяются<sup>65</sup>. К их числу относятся, например, тропы, восходящие к евангельскому сюжету о Пастыре добром, который, в отличии от наемника, кладет жизнь за своих овец и защищает их от волков и расхитителей (Ин. 10: 1–18). Наименование Христа Добрым пастырем встречается не только в гимнографии, но и в иконографии. Соответственно, пара *пастырь*

<sup>65</sup> О подобных тропах см.: Кравецкий 1995\_1 – 1997\_5.

— *овцы* активно используется в тех текстах, где говорится о пастыре и пастве [Кравецкий 1997\_2: 95]. В службах новомученикам такие метафоры-символы неоднократно использованы:

(1) ꙗко добрый пастырь, неко́зненнъ въ подвизѣ твоѣмъ шестѣлъ, заклѣждшаа гороуѣннаа ѡвчѣта ѡбращеши, гѣтѣми похищеннаа во двѡрѣ ѡвчѣй пакѣ возвратиши [МД 2008: 36];

(2) премудрый наставникъ пастырей ... хрѣтѡвы ѡвцы ѿ ко́лка мысленнаго спѣла ѣси [МД 2008: 156].

К числу подобных тропов относится и сопоставление ветхого человека — Адама (и соответственно, любого человека) и нового Богочеловека Христа [Кравецкий 1995\_1: 102–103] вѣтхаго челоуѣка въ себѣ распѣла ѣси ѿ хрѣтѣ въ сѣрдцѣ прѣкыватѣи далѣ ѣси [МД 2008: 162].

Следует отметить, что в общих службах<sup>66</sup> роль универсальных метафор возрастает. Общие службы в принципе не могут содержать конкретной информации о жизни святого, ведь текст должен относиться ко всем подвижникам, прославляемым в этом чине святости. В общих службах легко узнаваемые метафоры-символы заменяют историческую конкретику.

Рассмотрим несколько примеров. Устойчивое наименование Христа — солнце правды служит отправной точкой для построения развернутой метафоры, где святой — луч солнца, рассеивающий мглу безбожия. В 5-й песне канона Общей службы священномученику читаем:

(3) ꙗко лъчь глнца прѣвды ѡбнѣла ѣси цѣнночѣнне ѿмѣкѣ, ѿ страда́ньми твоѣими мглѣ безбожіа надѣ ѡтѣчетвома нашимъ разсѣла ѣси [МО 2011: 34].

В той же песне канона встречается упоминание светильника — еще одного источника света, что соотносится с евангельской притчей о зажженном светильнике, который ставят на видном месте, а не накрывают сосудом<sup>67</sup> (Мф. 5: 15–16; Мк. 4: 21–25; Лк: 11.33):

(4) рѣсѣла цркви свѣтѣльниче цѣнный ѿмѣкѣ кровьми мѣническими недѣганѣмъ свѣтѣлѣи [МО 2011: 34].

Оба тропаря, обыгрывающие тему света, соотносятся с ирмосом, который эту тему задает:

(5) ты, гдѣи мой, свѣтѣи въ мѣрѣи пришедеи ѣси, свѣтѣи стѣи, ѡбращѣлаи ѿз мрѣчна невѣдѣлѣнѣи въкроу воспѣваѣица тѣ [МО 2011: 34].

<sup>66</sup> МД 2011 включает общую службу священномученику, священноисповеднику, преподобномученику, преподобноисповеднику, мученику, исповеднику, преподобномученице, преподобноисповеднице, мученице, исповеднице, а также службу Собору новомучеников и исповедников Российских и святым царственным страстотерпцам.

<sup>67</sup> Ср.: Кравецкий 1997\_2: 99.

Еще один пример — образ бури, символизирующий гонения и страдания. Этот образ, восходящий к глубокой древности, связан с другим, актуальным для христианской культуры, образом человеческой жизни как идущего сквозь бурное море корабля. В Общей минее новомученикам этот образ используется по-разному. В одних случаях мы встречаем его в самом общем виде:

(6) ꙗко ꙗко гонѣнїи црковѣ рѣсикѣю ѡдержаше, ты, ѿмѣкѣ блжѣнне ѿтче, ѿко паствырь ѿстинный, ѡтверждѣнїе ѿ поможѣ ѿ гда прїема, коны многоматѣрныя невредѣнїю прешѣхъ ѣси [МО 2011: 49].

Вторая часть тропаря, начинающаяся словами ты, ѿмѣкѣ... теоретически могла бы встретиться и в текстах, посвященных мученикам первых веков христианства. В другой тропарь вводятся русские реалии, и текст конкретизируется:

(7) ꙗко ꙗко нечѣстїа на црковѣ рѣсикѣю воздвїжеша, вы, стїи новолѣнцы, страданїи кашини со тцїанїемъ ѡкротїте ю ѿ подвїги кашини праславїе ѡтвердїте [МО 2011: 14].

Новомученики своими страданиями победили *бурю нечестия* и утвердили православие. Эти уточнения сразу создают эффект «необщего места».

В принципе, использование в службах святым XX века традиционных образов совершенно нормально. Однако в случаях, когда перед нами не общая служба, а служба святому, о котором мы знаем массу биографических подробностей, увлечение стандартными метафорами-символами оказывается неуместным. Приведем лишь один пример из службы митрополиту Владимиру:

(8) ѿмѣкѣ рѣвность ѡ славіѣ бжїей, стїителю владїмїре, всѣ труды твоѣ подѣлихъ ѣси во кѣго цркве, ѿже ѣсть нечѣста хрѣтова, тоѣ радї ѿ кѣхъ прославїи тѣ ѿ дарова тї дерзновѣнїе вѣлїе молїтвѣ ѡ чтѣнїихъ стѣю памѣть твою [МД 2008: 260].

Такой текст возможен в службе любого святителя (разного времени, разного дарования, мученика, миссионера и др.).

## 9. Общие службы святым XX века и ментальность современного русского православия

Общие службы дают очень интересный материал для характеристики эпохи, в которую они были составлены. Они позволяют проследить, какой именно аспект подвига святого актуален для того времени, когда служба была написана. При сравнении общих служб священномученику (из стандартной Общей минеи) и священномученику Российскому XX



века единому, архиерею или иерею (из Минеи общей новомученикам и исповедникам российским) виден ряд отличий. Самым главным из них кажется то, что для составителей новых служб актуален не столько трагизм мученичества, сколько уже свершившаяся победа земной Церкви. Так, например, в тексте вечерни священномученику российскому вместо крестобогородичных читаются обычные богородичны. То есть вместо плача Богородицы у креста звучат молитвы, прославляющие Богоматерь. Это куда менее трагичные по содержанию тексты. К тому же в текстах богородичных, составленных гимнографами XX века, содержится очень много молитв о России:

(1) ѿгнѣні рꙋсь правосла́влю покрѣвомъ твоѣмъ кѣгоути [МО 2011: 30].

Богородичны всячески подчеркивают, что Россия — удел Божией Матери.

(2) мѣги вѣжѣа, до́мъ тво́й, стѣа рꙋсь, мо́литъ тѣ [МО 2011: 32];

(3) ѿ вѣпѣтѣа дѣо, тѣ вѣмъ покрѣвъ землі рꙋскѣа [МО 2011: 30];

(4) стѣна невокрѣмаа ѿ покрѣвъ всемо́щный рꙋсѣйскѣмъ нокомѣнкомъ іавѣлаа ѿнѣ, прѣстѣа дѣо [МО 2011: 34].

Обращает на себя внимание обилие молитв об институте Церкви, которые читаются вместо молитв о спасении душ молящихся. Например, в общей службе священномученику (в стихирах на Господи воззвах, в тропаре и в величании) содержится просьба о спасении души молящегося, в то время как в аналогичных стихирах службы священномученику российскому XX века прошения другие. Это прошения о Церкви, о российской земле, о людях ее населяющих. То есть вместо 1-го лица местоимения *спаси нас, спаси души наши* появляется объект, не тождественный с молящимися *спаси землю Российскую, спаси люди* и др. Объектом действия Божией милости становятся не просящие, а страна: государство, приобретшее религиозную значимость. Смысл, вложенный в эти молитвословия, не особенно понятен. Православное богословие дает ответ на вопрос о том, что такое спасение души. Но что такое спасение страны, не подвергшейся нашествию врага или стихийному бедствию, неясно.

Согласно представлениям, заложенным в новых службах, подвиг новомучеников и исповедников XX века принадлежит не столько каждому отдельному молящемуся, сколько всей Русской Церкви. Предметом воспевания оказывается спасение церковного института. И многие песнопения написаны с позиции победителя.

и́ нынѣ́ мнѣ́ша дарова́ти дѣ́шамъ  
на́шимъ ми́ръ и́ ве́лю мѣ́ть [В сб I: 438]

тѣ́мже хрѣ́сту, е́ще, моли́ша дарова́ти црѣ́кви  
на́шей ми́ръ и́ ве́лю мѣ́ть [МО 2011: 25]

ѣ́гоже́ (т.е. Христа) моли́ ѡ́ пою́щихъ Тѣ́  
[В сб I: 438]

тѣ́мже хрѣ́сту, е́ще, моли́ша дарова́ти  
зе́млю на́шей ми́ръ и́ ве́лю мѣ́ть [МО  
2011: 25]

сѣ́ нимже́ (с конне́твом мѣ́чеников)  
моли́ша дарова́ти дѣ́шамъ на́шимъ ми́ръ  
и́ ве́лю мѣ́ть [В сб I: 438]

и́ нынѣ́ хрѣ́сту, е́ще, моли́ша дарова́ти  
люде́мъ ро́ссийскимъ ми́ръ и́ ве́лю мѣ́ть  
[МО 2011: 25]

сѣ́нномѣ́че́ и́мре́хъ моли́ хрѣ́ста бѣ́  
спѣ́тша́ дѣ́шамъ на́шимъ [В сб I: 441]

хрѣ́ста ра́ди постра́дѣ́вша́ да́же до крѣ́ви,  
ѣ́гоже́ моли́ ѡ́се́рднѡ, ꙗ́кѡ нача́льника  
и́ со́верши́телеа спѣ́тша́, рѣ́шь е́ще́  
ѡ́тве́рдити́ къ пра́восла́вїи до сконча́нїа  
вѣ́ка [МО 2011: 29]

вѣ́нча́емъ тѣ́, сѣ́нномѣ́че́ и́мре́хъ  
и́ чтѣ́мъ е́ще́ па́мѣть тѣ́ю: ты́ ко  
мо́лнши́ за на́х хрѣ́ста бѣ́ на́шего [В сб  
I: 442]

вѣ́нча́емъ тѣ́, сѣ́нномѣ́че́ и́мре́хъ и́  
чтѣ́мъ е́ще́ па́мѣть тѣ́ю, ꙗ́же за  
хрѣ́ста ко ѡ́тве́ржде́нїю на рѣ́ши пра́восла́вїа  
пре́терпѣ́хъ е́и [МО 2011: 30]

Мы видим, что гимнографы XX-XXI века в подвиге новомученика в первую очередь акцентируют не столько личный подвиг святого, сколько некое общероссийское дело. Святой не просто принимает смерть за Христа – он одновременно спасает землю Российскую, утверждает в ней православие.

В новой ситуации совершенно иначе стали звучать уже цитированные нами слова стихиры из Службы всем святым в земле Российской просиявшим: «*Русь Святая, храни веру православную*». Этот текст вошел в церковное употребление в атеистическом СССР. Тогда сохранение православной веры означало противостояние атеистическому государству и являлось призывом к подвигу исповедничества. Но в начале XXI века ситуация заметно изменилась. По справедливому замечанию церковного публициста С. Чапнина, это «единственная цитата из богослужебных текстов, которая стала крылатым выражением» [Чапнин 2013: 32]. И действительно, эти слова можно прочесть на бортах автофургонов, на этикетках, на майках, на сумках. Очевидно, что смыслы, которые в эти слова вкладываются сейчас, отличаются от тех смыслов, которые вкладывал в этот текст автор. Если несколько десятилетий назад эти слова ассоциировались с гонимым меньшинством, то теперь они стали девизом большинства.

## 10. Россия и Русь в гимнографии Нового времени

Говоря о месте, которое национальная тематика занимает в церковных службах, созданных в конце XX – начале XXI века, стоит остановиться на тех топонимах, которые употребляются для наименования страны,

а именно на особенностях распределения слов *Русь* (*русский*) и *Россия* (*российский*), а также на истории вхождения в богослужебные тексты выражения *Святая Русь*.

Мы ограничимся рассмотрением употребления слов *Русь* (*русский*) и *Россия* (*российский*) в богослужебных текстах и той литературной и фольклорной традиции, которая повлияла на богослужебные тексты. Мы не будем здесь касаться государственных документов и титулатуры, поскольку этому посвящена недавняя монография Б. М. Клосса [Клосс 2012]. Укажем лишь на то, что слово *Россия* (в варианте *Росия*) имеет греческое происхождение и первоначально употреблялся по отношению к основанной в X веке Русской митрополии. Длительное время это слово использовалось лишь в греческих текстах. Первая славянская фиксация наименования *Росия* относится к 1387 году. На протяжении последующих веков *Росия/Россия* вытесняет вариант *Русь* из официальной сферы.

В церковнославянском подкорпусе Национального корпуса русского языка зафиксировано 1248 вхождений слов с корнем *росс-* и всего 176 с корнем *рус-*, причем большая часть примеров с *рус-* встречается в текстах, появившихся в XX веке. Этот корень встречается лишь в нескольких старых службах. Неоднократно *рус-* встречается в службе Борису и Глебу (2 мая):

(1) ѿмнѣже хр҃тѣмъ просвѣтѣнъ всю страну рѣсскаю, днѣсь земля рѣсскаа вѣми свѣтитѣся, ѿкшъ гѣлнцѣ [М\_каб\_май: 525] и т. д.

По одному примеру нашлось в службах Иосифу Волоцкому (9 сентября):

(2) прїидѣте ѡуклажѣмъ ... свѣтѣльника рѣсскаго [М\_каб\_сент: 201],

Алексию Московскому (12 февраля):

(3) цѣркви рѣсскаа, первопрестѣольный іерѣрше [М\_каб\_февр: 277]

и Александру Невскому (23 ноября):

(4) радѣйша, князѣй рѣсскихъ похвало [М\_каб\_ноябрь: 448].

Появлению в гимнографии XIX–XX вв. слов *русский* / *Русь* мы в значительной степени обязаны тем процессам, которые происходили в светской культуре. В первой половине XIX века в России актуальным становится концепт святой Руси. Вопрос о происхождении этой формулы нельзя считать решенным. По всей вероятности, она восходит к фольклору.

(5) *Выходил Егорий на святую Русь,  
Завидел Егорий свету белого,  
Услышал звону колокольного,*

*Обогрело его солнце красное.  
И пошел Егорий по Святой Руси,  
По Святой Руси, по сырой земле  
Ко тому граду Иерусалиму* [Голубиная книга 1991: 54]

Поскольку записи фольклора относятся к XVIII–XIX векам, сложно с уверенностью утверждать, что эта формула относится к глубокой древности. И. Л. Бусева-Давыдова, рассматривавшая содержание понятия Святая Русь, связывала его появление с Макарьевскими канонизациями 1547 и 1549 годов: «Небывалое возрастание святости в Русском государстве не могло не сопоставляться с ситуацией в других православных странах, где святость в основном «убывала» (за счет уничтожения реликвий иноверцами и оттока их на Русь)» [Бусева-Давыдова 2007: 37]. Нам это предположение не кажется убедительным, поскольку формула Святая Русь попадает в гимнографию не в XVI, а лишь в XX веке. Трудно себе представить, что инновация, толчком к которой послужили канонизации, а значит – редактирование или создание новых служб, не нашла отражения ни в службах, ни в житиях.

В фольклорной традиции упоминания о *Святой Руси* (в форме *святорусский*) фиксируется уже в самых первых записях. Так, в одной из песен, записанных в 1619–1620 гг. для английского пастора Ричарда Джемса, находим:

(6) *Зрадовалоя царство Московское  
И вся земля святорусская <...>*

*И дай, Господи, здоровь был православный царь,  
князь великий Михайло Федоровичь,  
а ему здержати царство московское  
и вся земля Святорусская* [Песни Джемса 1987: 538–539]

Словарь русского языка XI–XVII вв. в качестве первой фиксации формулы Святая Русь ссылается на «Повесть об Азовском осадном сидении», которая, как известно, испытала значительное влияние фольклорной традиции:

*Топере мы, бедные, роставаемся с вашими иконы чудотворными и со всеми христианы православными: не бывать уж намъ на Святой Руси!  
А смерть наша грешничья в пустынях за ваши иконы чудотворныя, и за вьгру христианскую, и за имя царское, и за все царство Московское* [Азовское сидение 1988: 151].

В этом же тексте встречается и такое словоупотребление: «Не впрям ли еще вы на Руси богатыри светорусские?» [Азовское сидение 1988: 141].

В русской литературе Нового времени эта формула начинает активно использоваться после войны с Наполеоном. В романе М. Н. Заго-

скина «Юрий Милославский, или Русские в 1612 году» (1829) формула *Святая Русь* встречается 22 раза, а в его следующем романе «Рославлев, или русские в 1812 году» (1830) — 7 раз. Эту формулу мы обнаруживаем и у В. Ф. Одоевского:

(7) *Что за кочевья чернеются  
Средь пылающих огней -  
Идут под затворы молодцы  
За Святую Русь.  
За Святую Русь неволя и казни -  
Радость и слава!  
Весело ляжем живые  
За Святую Русь* [Одоевский 1958: 135].

Примеров такого рода довольно много. Остановимся лишь на программном тексте В. А. Жуковского «О стихотворении: Святая Русь (письмо кн. П. А. Вяземскому)»:

*Святая Русь — это слово ровесник христианской России. Оно дано ей, как говорят твои стихи, при ее крестинах, и никогда не потеряет своего глубокого смысла, хотя и вошло в разряд обыкновенностей (lieux communs). <...> Святая Русь — как часто и давно это слово повторяется, как мы к нему привыкли, как многие употребляют его даже в ироническом смысле — но сказанное теперь <...>, не изумляет ли оно свою новостью и свою истиной? Не выражает ли оно для нас с новою убедительностью, одним звуком всего, что в течение веков сделалось нашей верой, любовью и надеждой? Не яснее ли означается в нем этот особенный союз наш с Богом, вследствие которого от наших праотцев перешло к нам и чудное имя его **Русской Бог** [не Российский Бог, как оканчивает своего Димитрия Донского Озеров]. **Русской Бог**, — **Святая Русь**, подобных наименований Бога и отечества, кажется, ни один европейский народ не имеет. В выражении **Святая Русь** — отзывается вся наша особенная история; это имя Россия ведет от Крещатика; но свое глубокое значение оно приобрело со времен раздробления на уделы, когда над разными подчиненными князьями был один главный, великий, когда при великом княжестве было множество малых, от него зависимых, и когда это все соединялось в одно, **не в Россию**, а в **Русь**, то есть не в государство, а в семейство, где у всех были одна отчизна, одна вера, один язык, одинакия (sic!) воспоминания и предания; вот отчего и в самых кровавых междуусобиях, **когда еще не было России**, когда удельные князья беспрестанно дрались между собою за ее области, для всех была одна, живая, нераздельная Святая Русь. Все вместе стояли за нее против нашествия и грабительства врагов неверных. Особенную же силу этому слову дали печальные времена Мамая: тогда оно сделалось для нас соединительным, отечественным, боевым криком; им утешала нас наша Церковь, его произносили князья наши, **неся в Орду свою голову за отечество**, оно гремело на Куликовом поле; оно должно было получить удивительный смысл на устах Великого Иоанна III, уничтожившего рабство татарское и вдруг явившагося самодержавным обладателем всей России. С того времени Россия стала государством, особенным достоянием царя, а Святая Русь осталась преданием, совокупным сокровищем царя и народа. [Жуковский I: 121–122]*

Это письмо В. А. Жуковского важно для нас потому, что фиксирует противопоставление Святой Руси (явления если не мистического, то духовного плана) и *Российской Империи* (государственного образования).

Мы не знаем, откуда в русскую литературу начала XIX века пришла эта формула, но исходя из общих соображений, можно предположить, что из фольклора. Г. П. Федотов, специально интересовавшийся вопросом о том, чем была *Святая Русь* для мира духовных стихов [Федотов 1991: 95–96], обратил внимание на то, что в духовных стихах практически не встречается слово *Церковь*, а вместо него появляется выражение *Святая Русь*.

Активизацию употребления формулы *Святая Русь* в публицистике и проповеднических текстах можно связать с празднованием трехсотлетия Дома Романовых. В проповедях, произнесенных в связи с этим событием, интересующая нас формула встречается очень часто. Приведем лишь несколько примеров [Слуцкий 1913]<sup>68</sup>: *о священном торжестве на св. Руси* [Там же: 4]; *несчастливая страдальница наша родина – св. Русь* [Там же: 8]; *откликнулась тысячами сердец св. Русь* [Там же: 12]; *народное торжество освобождения св. Руси от врагов; когда св. Русь была очищена от врагов* [Там же: 17]; *моления, чтобы царь св. Руси был избран по воле Божией; печальник св. Руси патриарх Гермоген* [Там же: 17]; *под скипетром благословенного Дома Романовых крепла, росла, ширилась св. Русь* [Там же: 20]; *Вечная память богатырю св. Руси* [Там же: 21] (речь идет о Петре I); *великого вождя, спасшего св. Русь от Наполеона* [Там же: 22]; *да поможет Ему (Николаю Второму) Господь победно вести св. Русь и великий русский народ к счастью и величю* [Там же: 23] и др. Таких проповедей в 1913 году было произнесено очень много. Обращает на себя внимание, что в ряде примеров значение *Святая Русь* употребляется в значении ‘Российское государство’ и даже ‘Российская Империя’.

К предреволюционным годам относится первая фиксация формулы *Святая Русь* в гимнографическом тексте. Впервые это выражение встречается в составленной между 1913 и 1917 годами службе *Ермогену Московскому*:

(8) бѣѹ нашему чѣобѹ слава, тебѣ же, сщѣнномѣнче ѿмогѣне, довлѣетѣ радѡватисѣ во свѣтъѣ лица ѿгѡ и непрестанно молѣтисѣ, да не погнѣнетѣ рѹсь сѣла...<sup>69</sup>.

Для гимнографии второй половины XX в. это выражение актуализовалось благодаря уже неоднократно цитировавшейся здесь стихире на стиховне из Службы всем святым в Земле Российской просиявшим:

<sup>68</sup> Любопытно, что М. И. Слуцкий пользуется сокращением св. Русь.

<sup>69</sup> Утренняя, канон, п. 9//Служба Ермогену 1917. (Цит. по электронной версии <http://www.orthlib.ru/>).

Оно встречается такое словоупотребление и в Общей минее:

(10) ѣгда земля русѣи ѣшла тьмоу безбожіа ѣ каіновѣи ѡзлокѣнѣи ѡбѣла къстъ, тогда мнози хрѣтолюбіи людіе на гѡрькѣ ракоути ѣзгнѣннѣи къши ѣ глѣдѣ, мрѣзѣ, зноѣ ѣ смѣрть лютоу мѡжегѣвнѣи прѣтерпѣши, вѣроу же, надеждѣи ѣ любокіи сокоуплени, догѣоиню воспѣвахѣ пѣнь: да блгословитѣ гдѣ рѣчь стѣла [МО 2011:19].

Однако регулярного противопоставления объётой озлоблением Российской земли и Святой Руси в Общей Минее нет.

Судя по всему, расширение сферы употребления слов *Русь / русский* за счет *Россия / российский* связано с влиянием русского литературного языка на церковнославянский. Это очень хорошо демонстрирует текст брошюры «Трехсотлетие великого воспоминания», в начале которой помещена молитва, посвященная 300-летию Дома Романовых<sup>70</sup>. В этой молитве слова *Русь / русский* не встречаются ни разу (слово российский употреблено 9 раз), в то же время в напечатанных после молитвы проповедях, составленных на русском языке, *Русь / русский* употреблено 52 раза, а *Россия / российский* всего 15<sup>71</sup>. То есть, слова *Русь / русский* недопустимы в церковнославянском тексте, в то время как в русском они оказываются преобладающими.

В церковных текстах вытеснению слова российский словом русский препятствовало официальное название церковной организации — *Православная Российская церковь*. При этом обиходным было название *Русская церковь*.

Во время дискуссий на Поместном соборе 1917–18 гг. чаще говорилось о *Русской церкви*, в то время как в соборных определениях — официальных документах — церковь называется *Российской*. В 20-е годы наименование *Русская Православная церковь* начинает преобладать. Отчасти это было связано с тем, что *Российской Православной церковью* стала называться обновленческая церковная организация. Так, резолюция обновленческого Великого предсоборного совещания (10–18 июня 1924 г.) требовала «признать Священный синод ... единственным канонически закономерным высшим органом управления *Российской Православной церкви*» [Резолюции 1924: 35]. Одновременно патриарх Тихон начинает называть себя главой *Русской Православной церкви* [АПТ: 322]. Однако регулярным такое наименование не становится. Лишь во время Второй мировой войны в документах митр. Сергия (Страгородского) наименование *Русская церковь* полностью вытесняет прежнее наименова-

<sup>70</sup> Молитве Православные Церкви Российской на 21 день февраля 7421 (1913) года (Голубев 1913: 3–5)

<sup>71</sup> В упомянутых выше проповедях М. И. Слуцкого формы рус/росс соотносятся как 77/22.



ние. После легализации Московской Патриархии единственным названием организации становится *Русская церковь*. В изданиях Московской патриархии это название употребляется и по отношению к прошлому, то есть к тому времени, когда церковная организация называлась Православная Российская церковь<sup>72</sup>.

Изменение официального названия повлияло на словоупотребление гимнографов, трудившихся в послевоенный период. Слово *русский* все более активно употребляется в литургической поэзии. Мы обнаруживаем его в службах

а) Амвросию Оптинскому (10 октября):

(11) ѿзрѣхъ сѣи въ зѣмлю рꙋсскꙋю [М\_каб\_окт: 612];

б) Макарию Московскому (30 декабря):

(12) кро́ве проли́тїе и раздѣленїе зѣмліи рꙋсскѣѡ; соко́рх етѣхъ рꙋсскнхъ, иже тѣцѣнїемъ тѣко́имъ, етѣнѣю, днѣнцѡ проглабленъ кысѣтъ [М\_каб\_дек: 664];

в) святителю Иннокентию:

(13) црѣковь рꙋсскаѡ въ зѣмліи амерѣканецѣѡй кѡдѣдрꙋ етѣнѣельскꙋю оꙋчреждѣетѣ [М\_каб\_сент: 773].

В службе Иоанну Кронштадтскому имеется краегранесие (акrostих) *свѣтѣльничѣ зѣмліи рꙋсскѣѡ* [М\_каб\_дек: 645].

Теперь посмотрим, каким образом устроено распределение слов *российский/русский* в Общей минее. Регулярными и, кажется, не знающими исключений являются словосочетания *новомученик российский, исповедник российский, страстотерпец российский*. По отношению к Церкви чаще употребляется слово *русский*:

(14) кꙋрѡ нечѣстѣѡ на црѣковь рꙋсскꙋю козвѣнѣѡ [МО 2011: 15];

(15) потѡпнѣтѣи корѡбкѡ црѣкѣ рꙋсскѣѡ [МО 2011: 17];

(16) кꙋрѡ гонѣнїи црѣковь рꙋсскꙋю ѡдерѣжѡше [МО 2011: 49];

(17) въ годнѣ гонѣнїи на црѣковь рꙋсскꙋю [МО 2011: 52, 54];

(18) иꙋзѡвѣи црѣковь рꙋсскꙋю [МО 2011: 61];

(19) вѣрѡдꙋщнхъ прѡтѣвꙋ црѣкѣ рꙋсскѣѡ [МО 2011: 62];

(20) ко днѣ же гонѣнїи на црѣковь рꙋсскꙋю [МО 2011: 63] и др.

<sup>72</sup> См., например, Правда о религии 1942: 42.

Однако встречается и *Российская церковь*:

(21) ѿзбра́нный бѣомъ ѿ цркви россійскѣа [МО 2011: 57];

(22) стóлпъ ѿдѣшевлѣнный цркви россійскѣа [МО 2011: 61].

Как говорилось выше, в дореволюционных богослужебных книгах практически единственно возможным было наименование *Российская церковь*. Вытеснение определения *российская* определением *русская* вполне естественно. Здесь ассоциативный ряд *Русь-святость* идет рука об руку с официальным названием *Русская Православная церковь*. А форма *российская* поддерживается лишь традицией.

Еще одна пара конкурирующих сочетаний — *земля русская* и *земля российская*. Навскидку сочетание *земля русская* встречается чаще, но о заметном преобладании здесь не приходится говорить:

(23) вѣрѣхъ бѣгѣхъ землѣ россійскѣа [МО 2011: 55];

(24) ѿгда ѿишѣде вѣра въ землѣ россійскѣи ... да не погнѣнетъ землѣ россійскѣа [МО 2011: 56]) и др.

А вот другие примеры:

(25) посѣти гдѣ землю рѣссѣю [МО 2011: 50];

(26) да блгоговѣтъ землѣ рѣссѣа гдѣ [МО 2011: 50];

(27) соклѣдѣ гдѣ землю рѣссѣю въ правоблѣвѣи [МО 2011:58];

(28) ѿбѣгаеа землѣ рѣссѣа пѣты побѣднческѣи [МО 2011:60];

(29) кровлѣи мѣнческѣи ѿбѣгаеа ѿ землю рѣссѣю [МО 2011: 61].

Никаких смысловых различий между словами русский и российский в текстах Общей минеи не прослеживается.

В конце XX века в богослужебные тексты возвращается наименование Киева *матерью городов русских*. В стихире священномученику Владимиру Киевскому имеются такие слова:

(30) ѿко сїи́ннаа жѣртѣа ѿ кїѣа, ма́тере градо́въ рѣссѣихъ, бѣ ѿпрїи́млаа ѿси [МО 2011: 6].

Использование формулы «Киев-мать городов русских» весьма показательно. Впервые оно фиксируется в Повести временных лет в летописной статье 882 года: «Въ лѣто 6390 (882) ... и стѣде Олегъ княжа въ Киевѣ, и рече Олегъ: «Се буди мати градомъ руськимъ» [ПВЛ 1978: 38]. Это выражение вошло в службу равноапостольному князю Владимиру (15 июля):

(31) на вышотѣ столѣ сѣдѣлѣ матере градѣвъкѣ, кѣспасіаіемагѣ кіека [М\_каб\_июль: 540] и

(32) мѣти вѣрѣхъ градѣвъкѣ коиѣстниинѣ, царѣтка чѣвогѣо градѣхъ лѣвѣлѣ кіевѣхъ [М\_каб\_июль: 298].

Встречается оно и в службе Михаилу Киевскому (30 сентября):

(33) днѣсь торжестѣвѣтѣхъ пѣмлатѣ чѣвоѣ, сѣтѣтелю, мѣти градѣвъкѣхъ прѣсловѣщій кіевѣхъ, и лѣдѣіе рѣсїійстѣи хѣлаамн почнѣтѣютѣхъ, вѣ вѣрѣчнѣю жнѣзнь чѣвоѣ прѣстѣвлѣніе [М\_каб\_сент: 604].

Затем это словосочетание выходит из употребления, что связано, по всей видимости, с тем, что Киев перестал восприниматься как центр России. В службах русским святым по отношению к Киеву используются разные эпитеты:

(34) прѣвѣрѣтлѣмѣй градѣхъ кіевѣхъ [М\_каб\_июнь: 199];

(35) ѡ сѣрѣжѣкѣ сѣпѣннагѣо градѣа кіевѣа, ѡ цѣрѣкѣзѣюцагѣо градѣа кіека [М\_каб\_июнь: 469];

(36) ѡ дрѣвѣнагѣо градѣа кіека [М\_каб\_ноябрь: 74].

В службах новомученикам архаическая формула возвращается<sup>75</sup>.

## 11. Развитие церковнославянского языка или его порча?

С точки зрения церковнославянской грамматики рассматриваемые нами службы написаны достаточно корректно. Однако здесь встречается некоторое количество новообразований, появление которых было мотивировано русским литературным языком. Оценить эти случаи довольно сложно. Их можно рассматривать и как порчу языка, и как примеры исторического изменения нормы. Приведем несколько примеров, относящихся к области лексики.

<sup>73</sup> Миняя 23 июля (Почаевская икона), утренняя, канон, песнь 9 (Цит. по электронной версии <http://www.orthlib.ru/>).

<sup>74</sup> Миняя 27 ноября (Инокентий Иркутский), веч., стихира на стиховне (Цит. по электронной версии <http://www.orthlib.ru/>).

<sup>75</sup> Работа над книгой была уже завершена, когда авторам стало известно, что на заседании 29 мая 2013 г. Синод принял следующее решение (Журнал № 57):

«1. Утвердить для использования в официальных церковных документах и изданиях, в том числе богослужебных, следующие наименования:

«Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской» вместо «Собор новомучеников и исповедников российских»;

«Неделя всех святых, в земле русской просиявших» вместо «Неделя всех святых, в земле российской просиявших».

2. Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам богослужения и церковного искусства представить предложения относительно возможных изменений в бого-служебных текстах.

Таким образом, процесс вытеснения слова российский словом русский получил санкцию высшей церковной власти.

Речь идет о таких словах, как *осуетсяя*, *решимость*, *подвергнути* (кого, чему) и под.:

(1) гдѣ закѣхомъ, къ дѣлѣхъ нашихъ ѡбъетѣхомъ [МД 2008: 46];

(2) да подѣтъ намъ рѣшѣмость стѣжѣти благоетѣе ѡцѣкъ нашихъ [МД 2008: 49];

(3) глѣмѣнѣа ѡ порѣнѣа, ѡмже подвергоша тѣ гонѣтелѣе [МД 2008: 267].

В стандартном круге богослужебных книг эти слова отсутствуют. Отдельно следует сказать о встретившихся в службе священномученику Илариону форм *почтѣнѣшій*, *возвѣстѣнѣшій*, *погрѣмѣнѣшій*, *покрѣдѣнѣшій*. Строго говоря, причастия на *-вшій* (в номинативе и вокативе) русизмом назвать нельзя. Однако это, несомненно, отступление от церковнославянской грамматики и определенная русификация, поскольку такая форма есть в русском литературном языке, а формы на *-вий* — нет.

## 12. Некоторые выводы

В XIX–XX веках история церковнославянской письменности не прекращается. В это время продолжается создание новых текстов и редактирование прежних. История церковнославянских текстов соотносится с событиями политической и культурной жизни. Под влиянием этих событий службы одним святым становятся неактуальными и забываются, службы другим актуализуются часто после долгих лет забвения. Так, произошло, например, с почитанием Кирилла и Мефодия, которое актуализовалось во второй половине XIX века в связи с идеями единства славянской культуры. В России восстановление церковной памяти Кирилла и Мефодия стимулировало интерес к русским святым и службам им. Следствием этого интереса стали идеи «национализации типикона», то есть внесения в церковный устав памятней русским святым.

Эти две темы — почитание славянских первоучителей и почитание национальных святых — получили развитие во второй половине XX–XXI вв. На излете советской власти предпринимается новое издание Служебных миней, ставшее грандиозным проектом сбора и включения в церковную практику тех служб, которые прежде имели ограниченное бытование или же в силу различных обстоятельств не использовались. Этот процесс принадлежал церковной культуре, но он шел параллельно с массовым интересом к Древней Руси, ее искусству, культуре и быту. При этом концепт *Святой Руси* оказывался общим для церковной и неофициальной светской культуры того времени. После падения советской власти взаимоотношения светской и церковной культуры претерпели изменения. В идеологических текстах XXI века идеи *Святой Руси* стали активно эксплуатироваться. Это не могло не повлиять на восприятие это-

го концепта. Наиболее ярко эта перемена проявилась в судьбе песнопения «Русь святая, храни веру православную». Молитва о спасении гонимой Церкви сегодня превратилась в церковно-государственный лозунг.

Канонизация мучеников и исповедников советского времени предполагает создание новых служб. А поскольку реалии, с которыми приходилось сталкиваться подвижникам XX века, сильно отличаются от тех реалий, которые описаны в классических мученических службах, авторам новых последований приходится искать наименования для обозначения этих новых реалий. В связи с тем, что церковнославянский язык не имеет специальных лексических средств для номинации реалий Советской России, гимнографам приходится использовать привычные слова и образы. При этом новый контекст приводит к определенным семантическим сдвигам: привычные слова и выражения приобретают новые значения. Эти изменения обусловлены влиянием семантики современного русского языка, тогда как грамматика новых текстов остается традиционной.

МАЗУРСКИЕ СТАРОВЕРЫ:  
БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ  
И КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ  
САМОСОЗНАНИЕ





# СТАРОВЕРЫ НА МАЗУРАХ: ИСТОРИЯ И ТЕМАТИКА ИССЛЕДОВАНИЙ

Поскольку сведения о «польских» старообрядцах, обнаруженные нами в русскоязычных публикациях, в том числе на интернет-сайтах, довольно противоречивы, неполны и неточны, мы позволили себе дополнить монографию обзором работ польских исследователей. В данном разделе монографии пойдет речь о том, как представлены история, быт, религиозные и светские традиции мазурских староверов в тех работах, которые зачастую недоступны российским ученым.

## 1. История и тематика исследований

Исследование староверия в Польше началось в середине XX века. Однако этот факт не означает, что о старообрядцах, проживающих в настоящее время в Варминско-Мазурском воеводстве, раньше не было известно. Мазурские земли до конца II Мировой войны были частью Восточной Пруссии, поэтому первые этнографические и статистические сведения о появлении старообрядцев на территории современной Польши были получены из немецких источников. Научно-популярные этнографические статьи Виктора Якубовского и Эмилии Сукертовой-Бедравины основаны на материалах Франца Тецнера (Franz Tetzner), Эмиля Титиуса (Emil Titius), Августа Амбрассата (August Ambrassat), Раймунда Кайндля (Raimund Kaindl), Элизабет Лемке (Elisabeth Lemke), Макса Теппена (Max Toppen) и др. [Jakubowski 1961: 102–103; Sukertowa-Biedrawina 1961: 41]

Основоположник современной истории Мазур Э. Сукертова-Бедравина открыла, что, в свою очередь, Франц Тецнер в своих публикациях о «филиппонах» в том числе в книге «Славяне в Германии (*Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig 1902), содержащей главу о старообрядцах, проживающих на Мазурах (с. 212–248), использовал сведения, предоставленные ему непосредственным свидетелем колонизации Мазур старообрядцами — учителем из Миколаек Мартином Герссом (нем. Martin Gerß, польск. Marcin Giersz). (Кстати, вслед за Герссом и др. Тецнер ошибочно называет мазурских старообрядцев филиппонами, и это название до сих пор бытует в немецкоязычных путеводителях по Мазурам). Сукертова-Бедравина пишет о том, как обошелся Тецнер с Герссом:

Мартин Герсс <...> работал непрерывно с 1828 по 1835 год. Результатом его исследований была обширная работа, состоящая из 38 разделов, т.е. 450 страниц прилежной рукописи, которую автор передал в руки профессора из Лейпцига, доктора Франца Тецнера. Из-за описания, изобилующего подробностями, не нашлось издателя, который бы согласился издать рукопись без сокращений, так как Тецнер отказался сократить материал. Отдельные разделы работы публиковались по частям в

разных журналах. <...> Профессор доктор Франц Тецнер, использовал переданный ему материал Герсса в статье, опубликованной в журнале «Глобус», не ссылаясь на автора. В 1910 году Франц Тецнер опубликовал три раздела работы Герсса, добавляя к ним краткое введение и содержание остальных. В 1912 году еще раз воспользовался результатами многолетней работы Герсса на 36 страницах, ограничиваясь указанием на библиографические источники во введении с информацией о том, что рукопись Герсса находится в его владении [Sukertowa-Biedrawina 1961: 41, перевод наш – И. О., Е. П.].

В. Якубовский пишет о бесследном исчезновении рукописи Герсса и сообщает, что некоторые ее разделы были опубликованы Францем Тецнером уже после смерти автора [Jakubowski 1961: 87–88]. Таким образом, в среде польских историков существует мнение о том, что в своих работах Тецнер воспользовался трудами Мартина Герсса, а оригиналы рукописей спрятал или уничтожил. Наверное, самым важным во всей этой истории представляется не этическая ее сторона, а то, что заметки Герсса составлялись почти на полвека раньше, чем были опубликованы и следует предполагать, что часть представленных в них сведений в начале XX века уже представляла собой анахронизм.

Немецких ученых интересовали старообрядцы как этнографический феномен, и их работы не содержат специальных сведений о жизни Спасо-Троицкого монастыря в Войнове и о его истории, не упоминается в них и имя игумена Павла Прусского. Информацию об этой незаурядной личности можно найти в русской литературе, например, в трудах Н. И. Субботина (в т.ч. 1901, 1904), в очерке Н. А. Колосова (1895), в книге Н. Беренского (1899) и в др., на которые также ссылаются польские исследователи. Проблема, однако, в том, что по многим объективным причинам личность Павла Прусского оказалась вне сферы профессиональных интересов советских историков, и российские исследования в области старoverческой книжности возобновились только в послеперестроечное время, а потому деятельность Павла Прусского еще ждет своего исследователя.

Вместе с тем интерес к старообрядцам стран Прибалтики и Польши со стороны международного научного сообщества непрерывно растет. Объектом исследований поляков во второй половине XX века была прежде всего реконструкция истории Войновского монастыря и деятельность его знаменитого игумена. Отдельным объектом исследований была Пишская типография федосеевцев. В 1961 году Якубовский написал о том, что монахини из Войновского монастыря распространяют слухи о якобы существовавшей в Пише (Иоганнесбурге) типографии, и эти слухи необоснованно повторяет в своих статьях Ирида Грек-Пабис [Jakubowski 1961: 98]. Однако позже, в 1977 году, Эугениуш Иванец смог подтвердить факт существования типографии, нашел и опубликовал фотографии страниц книг и журналов, изданных в Пише. В результате бо-

лее чем 20-летнего труда Э. Иванец в монографии о жизни и духовных поисках Константина Голубова, ученика и соратника Павла Прусского, опубликовал новые факты о федосеевской религиозной доктрине и об отношениях между обитателями монастыря и войновскими крестьянами [Iwaniec 2001].

## 2. Появление старообрядцев на Мазурах

Историки сообщают о том, что в 1830 году около 380 семей (примерно 1213 человек) прибыло в Пишскую пуцу на Мазурские озера из Царства Польского и из Режицкого уезда Витебской губернии Российской империи. Прибывшие староверы принадлежали к федосеевскому, а не к филипповскому согласию, т.е. не были «филиппонами». Правда, обе ветви принадлежали к Поморскому сообществу староверских согласий, имели общее происхождение и исповедовали общие догматические принципы, однако прибывшие на Мазуры староверы не называли себя филиппонами. Федосеевцы старались избежать официальной регистрации браков и рождения детей в метрических книгах, а также службы в армии [Iwaniec 1977: 108], к чему принуждали их власти Российской империи. На территорию современной Польши старообрядцы переселялись во время трех миграционных волн: 1770, 1815, 1830 г. [Grek-Pabisowa 1999: 37].

Прусские власти положительно отнеслись к переселенцам, руководствуясь, в основном, экономическими соображениями [Iwaniec 1977: 108]. По указу прусского короля Фридриха Вильгельма III от 5 декабря 1825 г. первое поколение «филиппонов» освобождалось от военной службы при условии благоустройства территории, на которой поселятся их семьи [Sukertowa-Biedrawina 1961: 46]. Земли, проданные староверам, не были плодородными: вокруг распространились густые непроходимые леса и болота.

На Мазурах возникло более 10 небольших староверческих деревень: Онуфриево (1930) Войново (1931), Замечек, Галково, Мостишки, Свигнайно (1832), Пяски, Кадзидлово, Осиняк, Петрово, Иваново (1940). Согласно разным спискам разных исследователей в 10 деревнях (кроме Иваново) в 1830–1942 гг. проживало от 790 до 1277 старообрядцев.

Весной 1833 года русскую колонию проверяла специальная комиссия: казначей из Иоганнисбурга Шульц, врач Шлосс и ректор Шраг. Комиссия установила, что прибывшие в дикую лесную пуцу старообрядцы выкопали себе землянки, покрыли их крышами, провели межевание территории, спилили деревья, выкорчевали пни, вспахали поля и посеяли яровые. Многие сотни моргов земли покрылись всходами, а русские тем временем начали расчищать следующие участки, а попутно – заготавливать брус и доски для строительства домов. Дома они строили уме-

ло, заботясь об удобстве проживания. Рядом с каждым домом строилась индивидуальная баня, что членов комиссии привело в некоторое изумление [Sukertowa-Biedrawina 1961: 40–41; Iwaniec 1977: 114]. Немецкие власти внимательно наблюдали за ходом переселения, оставив в архивах довольно много документов об этом процессе. 27 августа 1832 года представитель прусской администрации в Гумбиннене докладывал в Берлин министру финансов о том, что в Пруссию переселились не одиночки-беглецы, а сплоченная группа людей с крепкой верой, организованная, работающая. Это хорошие крестьяне, рыбаки и ремесленники. Особо отмечено, что старообрядцы оказались хозяйственными людьми. Немецкие чиновники удивлялись тому, что старообрядцы были непьющими и некурящими. В 1833 году пастор Шульц в журнале «Preußische Provinzial-Blätter», писал, что «трудолюбие и трезвость колонистов могут оказать положительное влияние на местное население» т.е. на немецких евангелистов и польских протестантов [Sukertowa-Biedrawina 1961: 40–41; Iwaniec 1977: 114].

Главным занятием староверов на Мазурском поозерье, как и на сувалкских землях, в XIX — начале XX вв. стало земледелие. Русские быстро опровергли мнение местных немцев, что мазурская земля неплодородна и бесперспективна. Они также были известны как хорошие мастера-плотники, а беднота — как добросовестные наемные рабочие. Немецкие помещики охотно нанимали на работу русских, ибо старообрядцы отличались от местного населения в лучшую сторону: были они трудолюбивы, честны и вели трезвый образ жизни. Старообрядческие артели быстро вытеснили из производства дорожных работ местных немцев и взяли в свои руки дело прокладки дорог в Восточной Пруссии и в северной части Царства Польского. Сады и огороды в окрестностях были взяты русскими в аренду, и вскоре старообрядцы стали лучшими в Восточной Пруссии поставщиками овощей и фруктов. Кроме того, они были хорошими рыбаками и колесниками, вели торговлю. 16 июня 1838 года центр русской колонии — село Войново — посетил наследник престола, будущий прусский король Фридрих Вильгельм IV. Старообрядцы произвели на него самое лучшее впечатление, и впоследствии король отвергал все жалобы немецких и мазурских соседей на прусских староверов. Завистливые соседи жаловались, например, на то, что старообрядцы переловили в озерах и реках всю рыбу и всех раков и продали в Польшу, жаловались и те, кто не мог заработать на староверах (врачи, аптекари, торговцы алкоголем и табаком) [Sukertowa-Biedrawina 1961: 52].

Центр староверческой колонии находился в деревне Войново, население которой к 1872 году насчитывало около 400 человек. Войново (Эккертсдорф — нем. Eckertsdorf) было основано 2 декабря 1831 года братьями Сидором и Ефимом Борисовыми на берегу реки Крутыня, не-

подалеку от озера Дусь. Немецкое название деревни происходит от фамилии немецкого чиновника, старшего лесничего Экерта. В 1840 г. в деревне была построена моленная [Iwaniec 1977: 111].

Не все в жизни переселенцев складывалось так, как им хотелось. Федосеевцы, не признававшие над собой власти государства и привыкшие вести подпольную жизнь, не были безгрешными ангелами, и немецкая полиция раскрывала случаи бандитизма, связанные с новыми жителями Мазур. Кроме того, среди староверов нашлись такие, которые промышляли контрабандой и снабжали фальшивыми паспортами беглых граждан России, в том числе поляков. Эти обстоятельства, а также возникшая необходимость выполнения различных государственных повинностей, в том числе связанных с уплатой податей, привели к тому, что местные власти в 1839 г. по поступившему из Кенигсберга распоряжению провели перепись населения, заставив федосеевцев зарегистрироваться под какой-либо фамилией, например: Заяц, Лебедь, Куснеж, Словик (польск. Соловей) и др. Через два года в ходе ревизии оказалось, что жители забыли, кто под какой фамилией был записан, и чиновникам пришлось придумывать новые фамилии. Так в Войнове и окрестных деревнях появились Макаровские, Крассовские, Садовские, Малинки, Дембовские, Шляхцицы, Филипковские, Словиковы, Погожелские, Лисовские, Кролли и др. С 1842 г. полицейское управление в Укте стало выдавать всем местным староверам паспорта и вести подробную регистрацию рождений и смертей. Обязательная регистрация и необходимость получения разрешения на проживание в Восточной Пруссии, которое выдавалось только обладателям российских паспортов, исключили возможность использования дешевой рабочей силы, прибывающей из России нелегально. Кроме того, прусские власти в 1843 г. ввели воинскую повинность для мужчин-староверов. Эти обстоятельства, а также некоторые другие причины привели к массовой эмиграции старообрядцев с Мазурских земель. По данным Тецнера, в 1899 г. на Мазурах проживало 442 «филиппона», что составляло всего 20 % населения основанных ими деревень [Tetzner 1902: 217].

После Первой мировой войны иеромонах Александр Аваев, бывший военнопленный (по одним данным гвардии поручик, по другим – капитан гренадеров), рукоположенный в священники в Оптиной пустыни, поселился в Войнове и на деньги русских эмигрантов построил Успенскую православную церковь, прихожанами которой стали бывшие старообрядцы, перешедшие в единоверие. При церкви образовался православный монастырь Успения Богородицы, второй на территории деревни.

В июле 1930 года русская колония в Восточной Пруссии торжественно отпраздновала 100-летие своего основания. По главной улице села прошла торжественная процессия, которую возглавляли два немец-

ких полицейских на велосипедах. Затем двигался духовой оркестр, над которым развевались флаги Германии и Пруссии. Далее под зелеными флагами (по задумке организаторов праздника этот цвет символизировал здоровые жизненные силы) ехала вереница возов, на которых в рабочей одежде гордо восседали представители различных профессий, распространённых в местной русской колонии: пахари, рыбаки, ткачи, дорожные строители и др. На сохранившихся фотографиях можно увидеть спортивные пирамиды на возах. В завершение праздника был освящён памятный знак: огромный валун у дороги, ведущей к церкви, с выбитыми датами «1830–1930».

Во время Второй мировой войны все мужчины-староверы были мобилизованы, многие погибли, часть осталась после войны в Западной Германии. С приходом Советской Армии в Восточную Пруссию старообрядцам пришлось пережить очередную волну репрессий: на этот раз не за верность своей религиозной доктрине, а за измену Родине. В январе 1945 г. жителей Войнова, Галкова и др. деревень, в основном, женщин, детей и стариков, и под конвоем пригнали в Пиш (люди прошли 30 километров пешком в мороз), откуда вернулись немногие. Среди них была мать бывшей учительницы Р. Д., проживающей ныне в Галкове, а также ее маленькие братья и сестры (самой Р. было 4 года). Многие старообрядцы были вывезены в Россию, как и население тех староверских деревень, которые оказались после войны на территории союзных республик Литвы и Латвии. По словам Р. Д., приход Войска Польского на Мазурские земли, которые по условиям Ялтинского договора отошли к Польше, был для староверов спасением: голодные люди встретили сочувственное отношение к себе и получили питание с полевых кухонь.

Профессор Ягеллонского университета в Кракове Виктор Якубовский, исследовавший культуру и быт мазурских старообрядцев в послевоенные годы, отмечал, что мазурские «филиппоны» неохотно входят в контакт с чужими, относятся к ним с недоверием, и это отличает их от сувальских и августовских староверов [Jakubowski 1961: 101]. Сегодня мы можем утверждать обратное: оставшиеся на Мазурах староверы, а также те, кто время от времени приезжает навестить родных из Германии, гораздо более открыты для контактов с учеными, чем их одноверцы из Сувалк или Габовых Грондов. Представители Верховного совета старообрядцев Польши в мае 2012 г. во время празднования 100-летия моленной в Сувалках в ответ на нашу просьбу заявили, что в настоящее время они не готовы показать нам хранящиеся в моленных книги, должно пройти какое-то время, может быть, лет через десять они примут другое решение.

Количество староверов, проживающих в настоящее время в Войнове и в его окрестностях, невелико, список наставника насчитывает 42



человека. В основном, это люди преклонного возраста. Недавно ушли из жизни Анна Шляхциц (1919 г.р.) и Анна Крассовская (1923 г.р.). На воскресных службах летом обычно присутствует 8–10 человек, в том числе приезжающие из Германии потомки выехавших в 70-е годы мазурских старообрядцев. В 60-е годы прошлого века В. Якубовский полагал, что мазурские старообрядцы обречены на окончательную ассимиляцию, и существование группы зависит от того, осознают ли ее члены свою связь с русским народом и его культурой [Jakubowski 1961: 102]. Сегодня ситуация выглядит иначе, и слова Якубовского скорее определяют судьбу сувальско-августовской диаспоры. О гибридном (польско-русском) характере исчезающего русского языка жителей деревень Габове Гронды и Бур в Августовском повате пишут в своих работах С. Гжибовский, Д. Пасько и М. Глушковский [см., например: Гжибовский / Глушковский 2008; Paško 2007]. Войновским же староверам никакая ассимиляция уже не грозит: с уходом из жизни старшего поколения на Мазурах больше не останется староверов, и прихожане Войновской моленной, и их гости из Германии говорят об этом напрямую.

### 3. История Войновского монастыря

Вслед за старообрядческими семьями на Мазуры прибыли и монахи в целях осуществления духовного попечительства над членами общины и снабжения их необходимыми конфессиональными принадлежностями, в том числе и книгами.

Федосеевцы не имеют церковной иерархии, они относятся к беспоповцам. Требы у них совершают миряне, знатоки Писания и обрядов — так называемые отцы (наставники или уставщики). Из семи таинств федосеевцы признают только два: крещение и покаяние. Крестят детей и отпевают умерших наставники — по церковным канонам эти требы может совершать и мирянин. Но браки без священников, по тем же канонам, заключаться не могут. Федосеевцы считали, что брак без священника является греховным сожителем, и отсюда их название — безбрачники. Разумеется, большинство старообрядцев жило семьями, но поскольку это была жизнь «во грехе», во время служб женатые стояли позади всех, в знак «запрещения». Старопоморское согласие было самым массовым в России из всех беспоповских согласий, его духовный центр находился в Москве на Преображенском кладбище.

На Мазурах было основано несколько старообрядческих монастырей, как мужских, так и женских. Войновский монастырь возник на берегу озера Дусь на месте Григорьичева скита, пустыни, где с 1836 по 1851 г. жил бывший наставник, старец Лаврентий Григорьевич Растропин (1762–1851) [Iwaniec 1977: 121]. Уединенная жизнь старого, почти



слепого монаха, стала предлогом для переговоров деятелей Преображенского кладбища с прусскими властями о купле скитской земли под монастырь. Руководство общины хотело обеспечить себе за границей место, где можно было бы скрыться в случае окончательного разгрома Преображенского кладбища, и этим местом должен был стать Войновский монастырь [Jakubowski 1961: 97; Iwaniec 2001: 36–37].

В 1845 году в Войново были проведены подготовительные работы: была куплена земля, собраны строительные материалы, и скит превратился в небольшой деревянный монастырский комплекс. С окончанием строительства в 1847 году монастырь получил название Спасо-Троицкого [Jakubowski 1961: 97]. По распоряжению главного настоятеля кладбища Семена Кузьмича и в 1850 году двое монахов: Антоний, Павел (Петр Леднев) и новый наставник Алексей Михеев Ковылин (в литературе его называют Алексеем Михеевым или Михеичем) переправились на Мазуры с книгами и иконами, необходимыми для функционирования монастыря [Iwaniec 1977: 123; Iwaniec 2001: 37–38; св. Николай А. Колосов].

### 3.1. Деятельность Павла Прусского (1818–1895)

Огромную роль в жизни монастыря сыграл Петр Иванович Леднев. Он родился в январе 1821 года в старообрядческой купеческой семье и довольно рано познакомился как со взглядами поповцев (к которым принадлежал дед по матери), так и беспоповцев (к которым принадлежал его отец). С восемнадцати лет он вел жизнь отшельника и был принят в федосеевское согласие.

Осенью 1846 года Петр уехал в Москву с надеждой на постриг в монастыре на Преображенском кладбище, а весной 1847 года познакомился с двумя монахами — братьями Фомой и Герасимом Мироновыми, проживающими в деревне Климоуцы (ныне Румыния), для которых сочинил Щит веры, памфлет о незаконности новой духовной иерархии, возникшей в Белой Кринице (ныне Украина). Встреча с братьями Мироновыми, которые готовились к диспуту с поповцами, была первым непосредственным контактом Петра Леднева с поповским движением.

В 1850 году Петр Леднев принял иночество с именем Павла [Jakubowski 1961: 97–98; Iwaniec 2000: 37] и в первый раз посетил Войновский монастырь. Пробыл он в Спасо-Троицкой обители недолго и вследствие недоразумений с Алексеем Михеевым весной 1851 года уехал к братьям Мироновым в Австро-Венгрию, на Буковину, где и поселился в селе Климоуцы, верстах в двух от Белой Криницы, центра австрийской иерархии. Вслед за ним явился и Антоний, тоже не ужившийся с Михеевым, а затем и сам Михеев, получивший из Москвы строгий выговор за своеволие. По просьбе Михеева Павел в феврале 1852 года отправился

обратно в Войново, где стал настоятелем монастыря и его полным хозяином [Iwaniec 1977:124].

За пятнадцать лет (1852–1867 гг.) о. Павел привел монастырь в цветущее состояние. Однако его главной заботой было просвещение и нравственное совершенствование учеников и одноверцев. В монастыре учились и воспитывались дети богатых старообрядцев из России [Iwaniec 1977: 124–125]. Настоятель покупал книги, и постепенно при монастыре возникла богатая коллекция, а со временем образовалась богатая библиотека, которой пользовались не только иноки, но и светские жители деревни. Монастырь посещали многочисленные старoverы из Польши, Литвы и других стран, игумен пользовался также уважением иновeрных, и был лично представлен наследнику прусского престола. Настоятель вел также миссионерскую деятельность, отправив около 60 своих учеников в качестве наставников в Россию, в моленные, многие из которых возникли по его инициативе [Iwaniec 1977: 125; 2001: 42].

Павел охотно вел разъяснительные беседы с собратьями в вере, заботясь об их нравственности. Благодаря своим незаурядным личностным качествам, он стал авторитетом для деревенской молодежи. Поначалу Павел решительно и последовательно выступал против брака (согласно федосеевской доктрине) и исключал из общего моления и трапезы женатых мужчин и замужних женщин [Iwaniec 2000: 39–40].

На деньги Преображенского кладбища игумен достроил в монастыре необходимое число келий и башню моленной, на которой поместил купол с крестом, а моленную снабдил иконостасом. Монастырские земли были окружены каменной стеной, а внутри возведены различные хозяйственные постройки. По инициативе Павла Прусского был построен также женский монастырь в деревне Пупы, в 15 километрах от Войново, в котором проживало около 20 монахинь [Iwaniec 1977: 125].

Со временем взгляды Павла Прусского на брак изменились, и он стал сомневаться в правильности федосеевского учения. Федосеевская доктрина безбрачия не укладывалась в повседневную жизнь мирских членов общины, ведущих семейную жизнь и рожавших детей. Прийдя к выводу, что за отрицанием таинства брака следует отрицание остальных таинств, Павел Прусский решил, что истинная церковь была, есть и будет, и что в ней существует истинное, хотя незримое духовенство. В связи с этим с 1861 года в монастыре начинают молиться за восстановление истинного, неникониянского духовенства [Iwaniec 1977: 126].

Для распространения своих новых идей в 1859 году Павел создал Славянскую типографию в Иоганнесбурге (ныне Пиш), предназначив для этого часть монастырских средств. Прикрытием для подпольной старообрядческой типографии была действующая типография Антония Алоизия Гонсеровского (1821 – ок. 1888). Для освоения печатного дела

Павел Прусский определил в помощь владельцу своего лучшего ученика Константина Голубова, который вскоре стал настоящим хозяином типографии. Голубов был не только наборщиком, печатником и корректором, но также автором многих публикаций, в том числе полемических статей в журнале «Истина».

Жизненному пути, издательской деятельности и эволюции взглядов Константина Голубова, вслед за своим учителем перешедшим в единоверие, посвящена монография Э. Иваньца [Iwaniec 2000].

Изменение взглядов Павла Прусского привело к конфликту с властями Преображенского кладбища. Осенью 1858 года в Москву он открыто заявил о своей убежденности в действительности таинства бессвященнословного брака (т.е. без благословения священника), а в 1859 году перед Пасхой допустил женатых к исповеди и к общим молитвам. После долгих раздумий в поисках правильного решения и многочисленных бесед с единомышленниками и противниками в Войнове и в Москве игумен пришел к убеждению, что истинная Церковь, «сияющая во Вселенной» и никакими Соборами не осужденная только одна — церковь греко-российская. Она и является настоящей Христовой Церковью [Iwaniec 2000: 47].

Будучи исключенным из монастырской братии, в январе 1867 года Павел передал все документы на владение землей и монастырским имуществом инокам Симону и Варфоломею. Оставив все свои вещи, в том числе книги, и взяв 60 рублей на дорогу, он попрощался с жителями деревни и 27 января 1867 года навсегда покинул Войново [Iwaniec 2000: 49].

Павел стал настоятелем Никольского монастыря в Москве на Преображенском кладбище, отобранного властями у федосеевцев (1866), и выполнял эту функцию до своей кончины. Официально Павел вместе с 15 монахами Войновского монастыря перешел в единоверие 25 февраля 1868 года в Никольском монастыре. Его примеру последовали десятки старообрядцев в Пруссии, в России и в других странах [Iwaniec 1977: 133–134].

### **3.2. Войновский монастырь после ухода Павла Прусского**

Сведения о жизни в монастыре после ухода из него Павла Прусского отрывочны. Известно, что Войновский монастырь с того времени прежнего духовного значения не имел, но процветал в материальном плане.

Как сообщает В. Якубовский, отсутствие поддержки Преображенского кладбища привело к усилению влияния того толка поморского согласия, которое не отрицало брака (поморские брачники). Средства на содержание монастыря поступали от известного поморского миллионера Василия Александровича Кокорева (1817–1889), на пожертвования ко-

торого в обители был возведен новый каменный храм в Прусской обители. Благодаря этому Войновская обитель сохранилась, в то время как все остальные деревянные монастырские постройки на Мазурах сгорели [Jakubowski 1961: 99].

В конце 70-х гг. XIX в. монастырь переживал экономические трудности, пришел в упадок и в 1884 году прекратил свою деятельность. Инок Макарий, которому Павел Прусский передал все монастырское имущество, расстригся, женился, забрал все ценные книги и иконы и отправился в Россию. Предположительно, на границе в местности Граево все его имущество было конфисковано царскими таможенными службами [Jakubowski 1961: 100].

Одни исследователи считают, что Макарий продал монастырские земли монахиням из другого монастыря [Sukertowa-Biedrawina 1961: 63–64], другие полагают, что все имение перешло в руки кредитора, богатого Войновского старовера Ульяна Словикова (1847 — ок. 1923) [Jakubowski 1961: 100; Iwaniec 1977: 137; Jaroszewicz-Pieresławcew 1995: 46].

### 3.3. Деятельность Елены Петровны Дикопольской (1863–1943)

Незадолго до ухода последнего монаха из Войновского монастыря сгорел женский монастырь в Пупах (Спыхово). Монахини временно поселились в окрестных деревнях в домах староверов. Но уже в 1895 году на Мазуры прибыла молоденькая инокиня Евпраксия (в миру Елена Петровна Дикопольская, которая за 40000 марок купила на свое имя здание монастыря и прилегающие к нему земли. (Тецнер, впрочем, пишет, что монахини получили Войновский монастырь в наследство — Tetzner 1902: 227). В монастыре поселились монахини из Пуп, и а также инокини, прибывшие из России [Jakubowski 1961: 100]. Так началась новая страница в истории Войновского монастыря, теперь уже женского.

Около 1905 года Евпраксия стала настоятельницей монастыря и оставалась ею до 1928 года [Jakubowski 1961: 100–101]. Когда Франц Тецнер в 1897 году посетил Войновский монастырь, в нем проживало 8 монахинь, 25 послушниц, а также старики и калеки.

20 апреля 1905 года в России была официально объявлена свобода вероисповедания. Это означало, что любой подданный Российской империи мог свободно переходить из одной конфессии в другую, отменялись правовые ограничения, налагаемые на лиц «вредных» вероисповеданий, в том числе на старообрядцев. 17 октября 1906 года император Николай II утвердил «Правила об общинах», определявшие более или менее свободный порядок деятельности религиозных меньшинств. Это событие имело непосредственное влияние на жизнь монастыря. Его положение улучшилось. После провозглашения свободы вероисповедания в России

в монастырь начали поступать денежные сборы, старые иконы и книги. Прибыли также новые послушницы, в том числе две дочери богатого казанского купца Тихонкина. В приданое своим дочерям купец дал прекрасное посеребренное паникадило (которое украшает моленную по сегодняшней день), 4 колокола, отлитые в Ярославле, кроме того, за свой счет построил один из келейных домиков на монастырском подворье. Благодаря личным контактам настоятельницы с разными старообрядческими центрами, поддерживающими заграничные общины, в Войново поступали не только деньги, но также одежда и продовольствие. [Iwaniec 1982: 237].

Сведения о жизни монастыря и о количестве его обитателей содержатся в книгах Ф. Тецнера, В. Якубовского, Э. Иваньца, З. Ярошевич-Перславцев. Иванец пишет, что в 1909 году в монастыре пребывало от 40 до 46 монахинь [Iwaniec 1977:140], а кроме того, проживали и работали старцы и наставники Степан Лаптев (о. Сергей), оо. Киприан и Макарий [Iwaniec 1982: 239]. Он же повествует о событиях Первой мировой войны, перед началом которой в 1914 году в монастыре проживало 65 человек: монахини, послушницы, прислуга, старцы и сироты (всего 14, в том числе 6 — из России). С началом войны монахини — гражданки России — были арестованы и содержались в течение двух недель в Ольштыне, а в 1915 году были задержаны вторично и вывезены в Цинт под Кенигсбергом [Iwaniec 1982: 239–240]. Остальным инокиням удалось добиться их освобождения по случаю посещения монастыря Гинденбургом и кронпринцем [Jakubowski 1961: 102].

В 1920–1930-е годы сложная политическая обстановка: революция и Гражданская война в России, экономический кризис в Европе и изменения государственного строя в Германии, привели к тому, что поток пожертвований в монастырь прекратился, и его обитатели вынуждены были заботиться о себе сами. К 1925 году в монастыре осталось только 12 монахинь (в том числе 2 из местных) и 12 человек послушниц, прислуги, старцев и сирот. Монахини продавали фрукты, которые собирали в своем саду, но холодной зимой 1928–1929 гг. плодовые деревья вымерзли, и сада уже не удалось восстановить [Jakubowski 1961: 102]. Инокини ловили рыбу и держали скот. В хозяйстве были коровы и лошади, инокини продавали молоко, а также ткани, которые производили для собственных нужд.

В июне 1935 года монастырь посетил Мельхиор Ванькович, известный польский писатель и журналист, который путешествовал по Мазурам со своей младшей дочерью Мартой. В своих путевых заметках он сообщил о жителях Войнова, о монастыре и о его игуменье. Ванькович написал, что настоятельница имела славянские черты лица, что из-под платка видны были две черные косички с красными ленточками,

что в разговоре с писателем она вспоминала свою мать-покойницу, с которой приехала сюда тридцать лет тому назад, что родом она из Чистополя, из купеческой семьи. По ее словам, мать купила землю и основала здесь монастырь, она была женщиной благочестивой, ей принадлежала чудотворная мироточащая икона, известная во всем Чистополе. В книге имя собеседницы не упоминается, но все указывает на то, что Ванькович разговаривал с Евпраксией, а не с Антониной, поэтому следует считать информацию Иваньца, который вслед за Якубовским пишет о том, что якобы Антонина с 1928 переняла все обязанности настоятельницы, неверной [Jakubowski 1961: 100–101; Iwaniec 1982: 241–245]. Матушка жаловалась на то, что хотя в монастыре проживает 20 женщин, только 9 из них работоспособны; а также на то, что в работе и молитве очень мешают немецкие туристы (монастырь был отмечен в путеводителях звездочкой и определением *berühmt*, т.е. известный, знаменитый, и препятствовать посещениям было бы равнозначно неподчинению местным властям). Жаловалась на отсутствие молодых послушниц и предлагала дочери писателя остаться в монастыре, обещала научить ее всем хозяйственным работам и отпустить домой, если ей в монастыре не понравится [Wańkiewicz 1988: 78–80].

Посещения туристов мешали тихой монастырской жизни, но одновременно давали кое-какой заработок живущим очень скромно женщинам (как говорил М. Ванькович — «живут бедно, прежде всего кашей»). Однако введение оплаты за возможность посмотреть на работающих в своих кельях монахинь вызвало негодование посетителей, которые подали официальную жалобу в управление NSDAP в Мронгове (3.06.1936 г.) [Sukertowa-Biedrawina 1961:39–40; Iwaniec 1982: 242].

Гостями монастыря были старообрядцы из других центров. Монастырь посещал известный исследователь культуры старообрядцев Иван Никифорович Заволоко [<http://www.starover-pomorec.eu/starover/docs/zavoloko/>]. Во время поездки им были исследованы Мазурские озера, где по берегам и на островах проживали староверы. Здесь им были записаны мелодии старинных напевов, изучен быт монастыря, его книжное наследие. В Войнове И. Н. Заволоко записал стихи «О разставании души с телом», «О пташке» [Меч духовный 2005 № 17: 1]. По одним источникам И. Н. Заволоко побывал в Войнове в 1936 и в 1938 гг. Э. Иванец, ссылаясь на российские источники, передвигает дату первого посещения монастыря И. Н. Заволоко на 1932 год, второго — на 1936 [Iwaniec 1982: 242]. Собственноручно Заволоко поставил иные даты: дарственная надпись на подаренной матушке Евпраксии в день ее именин «Кормчей» относится к 1938 г. (25 июля), а надпись на висящих в рамке лубках, изображающих птицу Сирина и птицу Алконоста, — к январю 1939 г. Так что, возможно, Заволоко приезжал на Мазуры не два раза, а три или четыре.



21.01.1937 года Дикопольская составила завещание на имущество монастыря, существовавшего как частное владение, на Антонину Кондратьеву (1890–1972) и Елену Лидию Поленц, калеку, подброшенную в монастырь младенцем. По слухам, повторяемым некоторыми уроженцами Войнова, Лидия Поленц (Поленцева) была внебрачной дочерью матушки Евпраксии, рожденной от связи с немцем.

Антонина Кондратьева (в миру Наталья), дочь Ивана и Февронии, в девичестве Власовой, родилась 10.06.1890 года в Казани. Приехала она в Войново из Алексеевска на Волге, поддавшись на уговоры Дикопольской. Иночество приняла в возрасте 17 лет под именем Антонина, и это имя числилось в официальных документах. Она не получила хорошего образования, но умела читать и писать, выделялась красотой и организаторскими способностями. Была активной и энергичной: сначала была ключницей, потом стала игуменьей. Во время Первой мировой войны Антонина вела дневник, позже опубликованный Э. Иваньцем [Iwaniec 1982: 235–262].

В XX в. влияние монастыря на жизнь общины было незначительным. Монастырь оставался опорой федосеевцев, проповедующих безбрачие, а наставники в деревне допускали женатых на общее моление, и уже в 1897 году сам наставник Никифор Борисович был женат. Члены прихода посещали прежде всего деревенскую моленную, а в монастырской моленной, кроме монахинь, почти никто не молился. В 1939 в монастыре оставалось только 7 инокинь и 10 сестер-послушниц.

В годы Второй мировой войны монастырь не пострадал. Вошедшие 27 января 1945 г. в Войново советские войска монахинь не преследовали, только вели за ними наблюдение [Iwaniec 1982: 240–243]. По воспоминаниям Веры Паномаров, 92-летней жительницы Глинде (Германия), выросшей в монастыре, как только советские военнослужащие входили в деревню, войновские девушки прятались в монастырских кельях, надевая на себя монашеское облачение, что должно было уберечь их от насилия.

В послевоенные годы монастырь постепенно приходил в упадок, поскольку не нашлось желающих в нем поселиться. Польские власти, тем не менее, с вниманием относились к нуждам оставшихся инокинь и послушниц. В 1959 году в монастырь было проведено электричество. Монахини знали, что монастырь ждет «музейное» будущее, и в разговоре с В. Якубовским игуменья заявляла, что лучше поджечь монастырь и сгореть вместе с ним, чем отдать его в руки иноверных [Iwaniec 1977: 145]. При жизни матушки Антонины в монастыре проживало 7 инокинь, не считая игуменьи: Анна Илюшкина, Анна Медведова, Марфа Шанина, Прасковия Вавилова, Анна (Анисья?) Гурковска, Афимия Кушмеж (польшки: Кусмерц) и Хелене Стопка.



Антонина Кондратьева умерла 24 июля 1972 года и была похоронена на монастырском кладбище. Перед смертью функцию настоятельницы она передала Прасковии Вавиловой, последней монахини из России [Iwaniec 1982: 24]. Перед смертью матушка Антонина подписала завещание на имущество монастыря, поделив его на три части: две достались белицам, остававшимся при монастыре, — уроженке Войнова Фиме (в монастыре с 1929 года) и мазурке Лене (в монастыре с 1939 года), а третья — поляку-католику Леону Людвиковскому, проживавшему в Миколайках. Людвиковский на протяжении многих лет оказывал монастырю помощь и обещал матушке Антонине содержать двух оставшихся инокинь до самой их смерти, что и было выполнено его вдовой Халиной и сыном.

Л. Людвиковский скончался 14 мая 2002 г., и все права на монастырское имущество перешли к его сыну Кшиштофу, бывшему варшавскому адвокату, переехавшему на постоянное место жительства в Войново и основавшему на монастырском подворье агротуристическое хозяйство. В 2010 г. скончался и Кшиштоф. В настоящее время официальным владельцем монастыря является Томаш Людвиковский, внук Лена и сын Кшиштофа.

#### 4. Монастырское книжное собрание

История книжного собрания Войновского монастыря еще не получила своего полного отражения в научных публикациях. В настоящее время коллектив ученых Варминско-Мазурского университета в Ольштыне работает над созданием виртуальной библиотеки Войновских книг, получив на эту цель грант Национального Научного Центра (грант nr 2011/01/B/HS2/03201).

Войновским книгам было суждено странствовать по свету, так же, как и их владельцам. Начало монастырскому книжному собранию, как можно судить, было положено Павлом Прусским. Известно, что часть пропала, попав в руки российских таможенников, задержавших на границе покидавшего Пруссию о. Макария. Однако на сегодняшний день есть основания полагать, что какая-то часть книг, а также старые рукописи остались в моленной вместе с новыми обитательницами монастыря, а некоторые книги попали в семьи войновских крестьян. Со времен Павла Прусского в монастыре оставались издания Пишской типографии (2 прекрасно сохранившихся экземпляра «Устава обдержного христианского жительствова» и карманное издание «Святцев» до сих пор находятся в моленной), кроме того, в монастыре оставалось большое количество переплетенных и не сброшюрованных экземпляров разных изданий, которые постепенно исчезли, а также номера газеты «Истина», впоследствии подаренные Л. Людвиковским Э. Иванцу. Два переплетенных эк-

земпляра сборника «О бракахъ» и один экземпляр «Святцев», хранятся в краеведческом музее в Пише. В одном из войновских домов летом 2013 г. был обнаружен экземпляр «Святцев» пишского издания с собственноручной дарственной записью Павла Прусского.

Несколько томов дониконовских Служебных миней, по всей вероятности, привезла с собой Е. П. Дикопольская: на двух книгах ее рукой отмечено, что они пожертвованы Екатериной Васильевной Челышевой. Минею Служебную на май Дикопольская получила, согласно ее собственноручной записи, в 1891 г., а значит, еще в Чистополе. Вторая книга — июньская минея — была пожертвована в 1901 г., т.е. привезена в Войново вместе с другими книгами, изданными в конце XIX — начале XX века. В Войновской деревенской моленной Служебных Миней в настоящее время нет. Однако, известно, что часть книг и — возможно — также рукописей была подарена игуменьей монастыря — а может быть, и жителями деревни — приезжавшим в Войново рижанам. Большое количество материалов, в том числе из Войнова, И. Н. Заволоко передал в Пушкинский дом в 1960–1970-е гг. Таким образом, очередной этап работы над Войновским книжным собранием обязательно должен включать исследования путей книгообмена между старообрядческими центрами России, с одной стороны, и Польши и Прибалтики — с другой.

В 70-е годы часть икон и книг из монастырской моленной была куплена Музеем Вармии и Мазур в Ольштыне, в том числе старинная рукопись «Поморских ответов», «Номоканон» и популярное в староверческих общинах издание Елизаветинской библии. Несколько книг попало в Национальную библиотеку Польши в Варшаве. Кшиштоф Людвиковский утверждал, что государственные чиновники заставили его отца продать наиболее ценные книги и иконы, заплатив за них сотую часть того, что они стоили на самом деле, и собирался через суд вернуть в монастырь утраченные ценности.

В 1995 г. Зоя Ярошевич-Переславцев в своей кандидатской диссертации впервые опубликовала список рукописных и печатных книг, находящихся в Войновском монастыре [Jaroszewicz-Pieresławcew 1994: 182–187]. Этот список насчитывал 55 книг. Однако недавняя ревизия Войновского книжного собрания показала, что список Ярошевич существенно отличается от составленного в 2006 г. работниками кафедры славянского языкознания Варминско-Мазурского университета в Ольштыне. Сверенный в 2010 г. список недавно был опубликован в книге И. Ожеховской «Войновский синодик» [Orzechowska 2012: 333–340] и насчитывает 73 позиции. Автор указывает, что списки различаются не только по количеству книг: оба списка совпадают только в 33 позициях [там же: 37]. Кроме того, в Войновской моленной хранится 17 рукописей различного содержания и разного времени написания, в том числе сборник апокрифов, среди ко-

торых есть списки «Беседы трех святителей» и «Слова о животворящем кресте», приписываемого Григорию Назианзину, а также «Логика» Иоанна Дамаскина, трактат «О пении истинноречном» (учебник для обучения пению по знаменной нотации), «Чин исповеданию», — принадлежавшие обитателям мужского монастыря, а кроме того, сборник духовных стихов, переписанных, в основном, рукой Е. П. Дикопольской, ею же переписанный в подарок подруге канон Иоанну Предотече и др.

В следующих разделах монографии пойдет речь о языке старопечатных миней, тексты в составе которых представляют собой гимнографический канон и остаются образцом для изданий нового и новейшего времени. Отдельные разделы посвящены поискам связи между содержанием литургических текстов, в том числе минейных служб, фрагменты которых, гимны во славу Господа, Иисуса Христа, Богородицы и святых, лежат в основе канонов, а цитаты широко используются в произведениях старообрядческой литературы, и элементами мировоззрения староверов, принадлежащих к Древлеправославной Поморской церкви Польши. Данное исследование является первым среди подобного рода исследований, обычно определяемых либо как лингвокультурологические, либо как теолингвистические. Необходимо также отметить, что возобновленные в 2006 году полевые исследования в среде войновских староверов ставят своей задачей создание модели реконструкции исчезающей культуры польских старообрядцев на основании различных письменных и устных источников, в том числе на основании текстов богослужебных книг.



# БОГОРОДИЧНЫ В ДОНИКОНОВСКИХ МИ- НЕЯХ И В ИЗДАНИЯХ СТАРООБРЯДЦЕВ: ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРОТОГРАФА

Исследование языка литургических книг и рукописей старообрядцев осложняется тем, что история церковнославянского языка XIX-XX вв. практически не изучена. Возникший в XVIII-XIX вв. интерес к старо-славянскому языку был связан с появлением нового исследовательского метода – сравнительно-исторического, а потому научные интересы языковедов были направлены на изучение древнейших старославянских текстов в целях реконструкции праславянского языка с привлечением данных сравнительной грамматики славянских языков. В результате лучше всего оказались разработаны фонетика и система словоизменения. Исследования лексики и, соответственно, семантики, а также синтаксиса стали проводиться лишь с недавнего времени. В духовных академиях история церковнославянского языка позднего периода также не разрабатывалась [Кравецкий / Плетнева 2001]. Из книги в книгу переходило утверждение, что после исправления книг при патриархе Никоне и его преемниках язык и текст богослужебных книг оставался неподвижным. Б. А. Успенский полагает, что «как понятие «церковнославянского языка», так и понятие «русского языка» исторически изменчиво, т.е. меняет свое содержание в процессе исторической эволюции [Успенский 1995: 80].

В своей книге «История и структура славянских литературных языков» Н. И. Толстой писал о том, что исследование истории славянских литературных языков, в первую очередь, языков восточнославянских и южнославянских, существенно осложнено из-за отсутствия исследований литературного древнеславянского языка, т.е. языка старославянского и церковнославянского [Толстой 1988: 34]. Основоположник российского лингвистического источниковедения С. И. Котков замечал, что освещение проблем истории языка «во многом зависит от привлечения новых <...> разнообразных источников, особенно рукописных», не только северно- и великорусских, но и южнорусского происхождения, поскольку «рукописное наследие южновеликорусского происхождения у историков русского языка находилось в полном забвении» [Котков 1980: 4]. Таким образом, приступая к лингвистическому описанию языка старообрядческих книг, мы вновь сталкиваемся с проблемой источников.

Предлагая собственную периодизацию истории русского кириллического книгопечатания, специалист в области старообрядческой книги И. В. Починская наряду с тремя главными периодами определяет особую «новую линию» его развития, связанную с продолжением иосифовской

программы реформирования книгоиздания. Три главных периода развития кириллической печати в России в ее книге представлены следующим образом:

1. Первый период, продолжавшийся с середины XVI в. до 1619 г. определяется как время становления книгопечатания, при этом «верхний рубеж периода знаменуется реорганизацией системы управления книгоизданием, осуществленной патриархом Филаретом.
2. Второй период, продолжавшийся с 1620 г. до конца XVII в., завершился отменой патриаршества в результате церковной политики Петра I и введением существенных изменений в управлении Московской типографией и в ее финансировании.
3. Третий период, согласно Починской, охватывает XVIII в. и характеризуется «адаптацией официального кириллического книгопечатания к условиям активизации перехода общества от традиционного к современному» [Починская 2012: 12–13].

Тот же XVIII в. связан с началом старообрядческого книгопечатания, которое имеет собственную периодизацию [Там же]. Следует добавить, что и литературный язык, который сформировался в среде старообрядческих книжников, печатников, начетчиков и наставников, отличается от русского литературного языка.

Старообрядческие печатные и рукописные книги традиционно исследовались при помощи историко-литературного метода, а также при помощи целого комплекса методов книговедческого анализа. Этот комплекс включает палеографические, филигранологические, полиграфические и др. исследования, а также исследования структуры и содержания книг. В настоящем исследовании мы обратимся к лингвистическим методам исследования.

## **1. Цели и задачи исследования. Исследовательский материал**

Среди множества работ по славянской гимнографии [см., напр.: Кривко 2004] не хватает таких исследований, в которых был бы представлен систематический анализ языковых особенностей дониконовских служб, вошедших в печатное издание Минеи месячных. Мы имеем в виду издания первой половины XVII века, среди которых можно было бы искать протографы старообрядческих миней.

Данное исследование представляет собой попытку систематизации графических, грамматических, семантических и логических принципов, которыми руководствовались старообрядцы (в т.ч. федосеевцы) при воспроизведении и/или редактировании текстов минейных служб, канонов и других литургических книг в своих рукописях и печатных из-

даниях. В качестве исследовательского материала были избраны тексты богородичнов в ряде дониконовских и послениконовских изданий служебных Миней. Эти тексты сопоставлялись с такими же самыми текстами в старообрядческих изданиях.

А. В. Вознесенский, сравнивая различные издания Псалтири, замечает, что текст ее постоянно менялся, в том числе и в дониконовскую пору, «поскольку вопросы, связанные с исправлением текста богослужебных книг, имели в московской печатной традиции особое значение» [Вознесенский 2008]. Псалтирь (у старообрядцев сохраняется дониконовское название: Псалтырь), как и другие богослужебные книги, издававшиеся на московском Печатном дворе, не смогла остаться в стороне от процесса справки; текст ее [Там же].

К началу 40-х гг. XVII в., после издания Миней праздничной (сначала, в 1637–1638 гг., в расширенном варианте, с названием Трефологион, затем, в 1638 г., — в соединении с Минеей общей), создание полного круга богослужебных книг было в основном завершено. Между тем близость этого события стала осознаваться уже во второй половине 30-х гг. XVII в. [Там же].

Вместе с тем известно, что тексты служб постоянно подвергались правке не только с точки зрения формы (способ написания слов и словоформ, акцентуация, особенности флексии, выражения синтаксических отношений однородности и подчинения), но и с точки зрения лексического наполнения, со словообразованием включительно:

Сохранившиеся в наших Минеях службы прошли как бы двойную цензуру: старую неписаную и, начиная с XVIII в., организованную государственную [Спасский 2008: 3].

Изменения в организации книгоиздания и системе управления им, указывают на место и роль, отводимые ему властью в государственной структуре [Починская 2012: 13]. Тем не менее, следует предположить, что правка текстов служб с формально-грамматической стороны в дониконовский период производилась, скорее всего, интуитивно, а единственным критерием при обширном выборе возможных источников был собственный опыт наборщика и цензора (например, патриарха Филарета). Заметим, что Грамматика Мелетия Смотрицкого была издана в Москве только в 1648 году, уже после выхода полного круга «иосифовских» миней. Вообще в XVII веке было осуществлено четыре полных и четыре незаконченных издания служебных миней [Крылов 2008: 131]. Таким образом, старообрядческие печатники к XVIII веку теоретически могли иметь в своем распоряжении огромное количество вариантов любого из текстов, включенного в состав той или иной службы. Практически же, если принять во внимание условия, в которых приходилось существ-



воватъ старообрядцам, скорее всего, выбор их был ограничен тем, что имелось под рукой и использовалось с учетом даты издания книги или согласно устной традиции.

Объектом исследования стали те тексты богородичных песнопений, которые употребляются в литургии наиболее часто, а потому помещаются в конце каждого тома Минеи месячных. Прежде всего были проанализированы тексты, включенные в те двенадцать томов дониконовских миней, которые находятся в моленной бывшего Спасо-Троицкого старообрядческого монастыря в Войнове. Далее в тексте они будут обозначаться как «Войновские Минеи», или — сокращенно — ВМ. В приложениях к каждой Минее месячной помещено по 97 полных текстов, кроме августовской и ноябрьской книг, где находится по 82 текста (без учета одних и тех же текстов, которые употреблялись в различных службах в разные дни недели и не печатались целиком, а указанием на несколько первых слов). Книги использовались в ходе ежедневных служб обитательницами монастыря, о чем свидетельствует большое количество закладок в виде кусочков материала, листков из календаря и открыток. По всей вероятности, минеи появились в Войнове после приезда Елены Петровны Дикопольской, владелицы монастырских имений и игуменьи. Две книги были подарены землячкой Дикопольской, миллионершей Екатериной Васильевной Чельшевой: запись об этом сделана рукой матушки-игуменьи.

Войновские Служебные минеи не составляют единого круга: книги были напечатаны в разное время и относятся к разным комплектам. В представленной ниже таблице книги расположены по порядку в соответствии с годом издания. Как указано в таблице, минеи на май и июнь относятся к кругу т.н. «филаретовских» миней, большинство томов: январская, мартовская, декабрьская, ноябрьская, февральская, августовская, апрельская и июльская Минеи, входят в круг «иосифовских», и два тома стоят особняком: это один из четырех томов, напечатанных Иваном Тимофеевым Андрониковым в 1609 г., и Минея служебная на месяц сентябрь Василия Бурцова 1636 г. Результаты исследования позволяют предположить определенную хронологическую закономерность внесения в анализируемые тексты ряда поправок, о чем будет сказано ниже. В тексте статьи ссылки и цитаты на «Войновские» Минеи даются с указанием римской цифрой месяца и листа.

*Таблица 1. Издания «Войновских» Миней в хронологическом порядке*

Службы на месяц	Место печати (печатник)	Год издания (имена царя и патриарха)
октябрь (IX)	Иван Тимофеев Андроников	(7118) 1609; Василий, Гермоген
май (V)	Москва, Печатный двор	(7135) 1627; Михаил, Филарет

июнь (VI)	Москва, Печатный двор	(7135/6) 1627/8; Михаил, Филарет
сентябрь (IX)	Василий Федоров Бурцов	(7144) 1635; Михаил, Иоасаф
январь (I)	Москва, Печатный двор	(7152) 1644; Михаил, Иосиф
март (III)	Москва, Печатный двор	(7153) 1645; Михаил, Иосиф
декабрь (XII)	Москва, Печатный двор	(7153) 1645; Михаил, Иосиф
ноябрь (XI)	Москва, Печатный двор	(7154) 1646; Алексей, Иосиф
февраль (II)	Москва, Печатный двор	(7154) 1646; Алексей, Иосиф
август (VIII)	Москва, Печатный двор	(7154) 1646; Алексей, Иосиф
апрель (IV)	Москва, Печатный двор	(7153/54) 1646; Алексей, Иосиф
июль (VII)	Москва, Печатный двор	(7154) 1646; Алексей, Иосиф

Тексты богородичнов из указанных выше книг сопоставлялись с опубликованными после реформы в разных книгах служебных Миней выборочно: например, из Миней 1666 г. на месяц сентябрь (Крылов определяет ее как промежуточную между старообрядческими и новообрядческими книгами — 2008: 132), а также с помещенными в т.н. «коричневых» Миней. Кроме того, состав и порядок следования текстов сверялся по электронным текстам Миней, выложенным на сайте РГБ. Необходимость сравнения текстов богородичных, напечатанных в Синодальных изданиях XIX века, объясняется тем, что «польские» старообрядцы широко пользовались доступными им изданиями второй половины XIX — начала XX в., а значит, тексты богородичных песнопений могли происходить и из послереформенных изданий [Jaroszewicz-Pierestawcew 1995; Iwaniec 2001; Orzechowska 2012].

## 2. Состав текстов

Богородичны, которые печатались в конце каждой книги Миней, делятся на несколько собраний (типов, или групп), в соответствии с днем недели, когда положено его петь, и типом службы, частью которой является богородичен. В «иосифовских» минейх (1645–1646 гг.) отдельно напечатано четыре собрания богородичных, расположенных в следующем порядке:

1. Бѣгородичны вѣскрѣны, на ѡемь глаго́въ. ѿхже глѣмх потропарѣхъ, сла́ва, ѿнѣкѣ прѣзднѣ-емымъ стѣмъ
2. Бѣгородичны, ѿ крѣтѣбѣгородичны, на ѿ глаго́въ, ѿхже глѣмх потропарѣхъ стѣхъ, сла́ва, ѿнѣкѣ
3. Бѣгородичны вѣскрѣны, на ѿ глаго́въ, поёмь вѣчеръ, на гдѣ възвѣхъ. ѿ на стѣхѣвнѣхъ. ѿхже ѿ лѣвѣнѣхъ
4. Бѣгородичны ѡемѣ глаго́въ, поёмъ ѿхъ, егда ѣсть сла́ва стѣомѣ ѣминѣнѣ, ѿнѣкѣ по глаго́въ на кѣгородичны поёмъ

Этот порядок следования соблюдается и в Минеях месячных, переизданных в начале XX века в Христианской типографии при Преображенском богаделенном доме (МП 1919: 501об – 511об), однако не во всех «Войновских» минеях. Порядок следования богородичных не зависит от времени издания Минеи: в октябрьской (1609 г.) и ноябрьской (1646 г.) Минеях порядок следования собраний 4–1–2. В этих книгах отсутствуют Богородичны 3-й группы (Богородичны воскресны, на ѣ гласѣхъ, поёммы вѣчеры, на гди возвахъ. и на гтихѣхънахъ. ѿже ѿ мѣдѣкѣхъ). Обнаруженные различия являются скорее предметом литургического, чем филологического исследования. Прот. Крылов приводит в своем труде состав справщиков, работавших над текстами служб (по данным Мансветова и по собственным исследованиям архивных материалов), отмечая, что, в отличие от «филаретовской» справки, «иосифовский» круг Минеи не исследовался учеными XIX в., а в новейших исследованиях затрагиваются только некоторые частные вопросы. В связи с этим необходимо отметить также, что тексты богородичных в ноябрьской Минеи с формальной стороны языка ближе невежинским текстам, чем тем, которые были помещены в других книгах того же «иосифовского» комплекта, а с точки зрения лексики — текстам, напечатанным в послереформенных минеях.

В послереформенных Минеях порядок следования различных собраний богородичных иной: он отличается как от наиболее распространенного порядка следования Б1-Б2-Б3-Б4, так и от представленного в некоторых книгах типа Б4-Б1-Б2. Приложение к месячным минеям в современных изданиях книг открывается собранием Богородичных воскресных «на осемь гласов всего лета», соответствующих Богородичным 3 типа (Б3). В этом собрании тексты двух песнопений (гласа 3 на «Господи, возвах» и гласа 7 на стиховнах) заменены новыми, более пространными. Далее следуют Богородичны 4 типа (те, которые поются, когда есть слава святому в минеи), за ними следуют «Богородичны отпустительныя воскресны осми гласов», соответствующие Богородичнам 1 группы в дореформенных Минеях. Последняя, четвертая группа Богородичных в послереформенных изданиях служебных Минеи — это «Богородичны отпустительныя по тропарех святых, поемья во все лето, в вечерню же, и на Бог Господь: во утрени и паки в конец утрени» (М 2002, X, 909). В этой группе Богородичных из более чем 60 текстов только 10 (богородичных и крестобогородичных) печатались в дореформенных Минеях в виде приложения (Б2). Состав текстов этой группы совпадает в сентябрьских Минеях 1666, 1893 и 2002 года. Это означает, что в ходе реформы имела место также ревизия наиболее часто используемых текстов богородичных песнопений, часть из которых стала использоваться реже, а часть вовсе перестала употребляться.

#### 3.1. Графика и орфография (общие замечания)

Подробное сопоставительное палеографическое описание дониконовских и послениконовских литургических книг требует отдельного исследования. Здесь будут представлены только наиболее общие результаты наблюдений, которые можно использовать для сравнения старообрядческих изданий, которые, как известно, различаются прежде всего способом набора и характером шрифтов. Тексты богородичных различаются с точки зрения орфографии не только в разных комплектах, но и в изданиях одного и того же комплекта. Кроме того, в рамках одного и того же издания приложения с богородичными могли печататься отдельно или вместе с текстом всей книги (фолиация может быть как общей, так и особой), тем не менее визуально можно определить, что набирались они для каждой книги заново.

Среди вариантов написания гласных традиционно представлены следующие: печатники выбирают между *Ѹ* и *уѸ*, *о* и *ω*, *и* и *і*, а также набирают *и* или *ы*, *Ѹ* или *ю* после *ш*, *ж*, *ч*. При сопоставлении дореформенного и послереформенного изданий служб для одного и того же месяца (например, ВМ I и МП 1918) при общем совпадении верстки и графики все равно обнаруживаются различия в написании, к примеру, *и* или *ы* после шипящих. В целом акцентуация унифицирована, хотя можно наблюдать случаи различия надстрочных знаков, например, в перенесении острого ударения в краткой форме местоимения с предлогом: *нány* (V, VI, IX)/ *наны́* (I, III, XII, II, VIII, VII), можно усмотреть хронологическую закономерность [ср.: Успенский 2002: 440]. Объясняемые вторым южнославянским влиянием случаи колебания ударения в именах собственных [см.: Успенский 2002: 334–336] также наблюдаются уже в дониконовских изданиях миней. В большинстве книг встречается написание *Гакрѣи́лѸ* (IX, XI, XII, I, II, IV, VI, VII, VIII), в майской и мартовской минее – *Гакрѣи́лѸ*, а в самом старом издании (в октябрьской минее 1609 г., напечатанной Иваном Тимофеевым Андрониковым) – *Гакрѣи́лѸ* 1-го гласа).

В самой старой из миней (октябрь 1609 г.) довольно последовательно употребляется буква *й*, в «филаретовских» Минеях она встречается sporadически, тогда как в «иосифовских» вовсе не употребляется. Таким образом, выбор *и* или *й* в окончании прилагательного не может быть надежным критерием оценки послереформенного характера протографа [иначе: Успенский 2002: 442].

В старших Минеях чаще встречаются фонетические написания предлогов и приставок на *з/с*: *нзѣтѣкѣ/нѣтѣкѣ*, *нѣходнѣж/нзѣходнѣж*, — в послереформенных изданиях и в старообрядческих изданиях XIX в., как правило, сохраняется этимологическое написание приставок, тем более что предлоги уже пишутся отдельно. В старших текстах (например, в Минее 1609 г. на октябрь) отражается также сандхи на морфемных границах: *коѣѡ/козѣѡ*, *коѣѡвѣн/козѣѡвѣн*. В старопечатных минеях не урегулировано также написание одного и двух *н*: *коѣѣтннѣ/коѣѣтннѣ* (*копѣѣмѣ*) (в послереформенных текстах остается написание с двумя).

Различно также написание слов под титлами. В более поздних изданиях употребление таких написаний ограничивается специальной лексикой [Успенский 2002: 314]. Это правило касается как «новообрядческих», так и старообрядческих изданий.

### 3.1.1. Различия в написаниях, обусловленные историческими закономерностями

В текстах дореформенных миней встречаются варианты рефлексов праславянских сочетаний *\*jь*, *\*dj*, огласовки суффикса повелительного наклонения *\*ѣ*.

Различные рефлексy *\*jь* выступают в корне глагола иметь (*\*jьmati*):

(1) (*архѣггѡ гаврѣѡла глѣж*) *коспрѣѣмши* (*рѣѣмѣ*) (ВМ, IV 239) / (*архѣггѡ гаврѣѡла глѣж*) *коспрѣѣмши* (*рѣѣмѣ*) (ВМ, X 64);

(2) (*архѣггѡкоѣ ѡѡво*) *прѣѣмши* (ВМ, X 309; XI 522) / (*архѣггѡкоѣ ѡѡво*) *прѣѣмши* (в остальных текстах «Войновских» Минеи). Но: *прѣѣмлѣтѣж*.

Подобные колебания в реализации *ь* в позиции под ударением встречаются и в древнейших старославянских текстах [Цейтлин/Вечерка/Благова 1999: 516–517]. Для формы причастия прошедшего времени указывается вариант прием- (в Зографском, Мариинском, Ассеманиевом евангелиях и в некоторых других памятниках), вместе с тем в Саввиной книге встречается форма примѣшѡ [там же: 517]. В Минее 1666 г. на месяц сентябрь выступает форма *прѣѣмши*, а в «коричневых» Минеях причастная форма заменена формой перфекта: *прѣѣл ѣѣн*.

Известно, что старообрядцы, в отличие от «никониан», предпочитают форму *рождество* форме с южнославянским *жд*. Однако для дониконовских миней определить преобладающую форму не представляется возможным, поскольку это слово, как литургический термин, в основном пишется под титлом. Вместе с тем можно определенно сказать, что в реализации праславянских рефлексов сочетаний согласных с *\*j*, по крайней

Всємїрънѣю славу чєловѣкъ прозѣкъшю , ѿ вѣкъ рѣждьшю , нѣнѣю двѣрь воспоѣмъ мїроу дѣцѣ. ꙗко ꙗвїса нѣо ѿ цркѣн бжѣтвєнаѣ. ꙗ прєграждѣнїє враждѣ разрѣшїиши, смїренїє введѣ, и црѣкѣ ѡбѣрзе. ꙗко ѡ҃ко ѿмоуцїє вѣрнѣо оутвѣрженїє, покѣрнїка ѿмѣны, ѿзнѣѣ рѣждьшагоѣ гдѣ ꙗ (ѿ гласа 1 ВМ, XII, 473).

Для оценки происхождения текста может использоваться также форма 1-го л. мн. ч. повелительного наклонения глагола *воспѣти*, ср. дореформенное *воспоѣмъ* и послереформенное *воспоимъ*.

### 3.1.2. Омонимы *миръ*<sup>1</sup> и *миръ*<sup>2</sup>

В качестве орфографической особенности старообрядческих изданий следует рассматривать семантически недифференцированное написание омонимов *миръ* 1 ‘свет, вселенная, космос’ и *миръ* 2 ‘покой, тишина, отсутствие войны’ [ср.: Успенский 2002: 330]. Авторы первых славянских грамматик не используют орфографических различий для дифференциации значений, Зизаний и Смотрицкий рекомендуют писать перед согласными и, а не і [Кузьмина 2000: 112, 524], ср.:

(1) ꙗзѣ ѣмь всемоу мїроу свѣтъ; Жїзнь ѣмь всемоу мїроу (Иван Федоров, «Букварь» 1574 г. — цит. по: Яскевич 1996: 96);

(2) Бжѣтѣ ꙗкогда скѣркѣ вѣлѣѣ ꙗкоже нѣтъ была ѡначѣл мїра догѣл (Мелетий Смотрицкий — цит. по: Кузьмина 2000: 442).

У Лаврентия Зизания в толковании молитвы «Отче наш» появляется еще одно значение лексемы мир (*миръ*<sup>1</sup>), вытекающее из противопоставления духовного и телесного. Комментируя строки молитвы «И не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого», Зизаний пишет: *чѣмї слога ми избѣки на ѡлѣкавого. Нєзгола ѡчѣо проїмо, ѣкѣхмо вѣлнн кѣли ѡнскѣшїнїѣ ѣмѣ ѣкѣ нам вѣдѣчнїмъ вѣнѣхъ вѣхъ помагѣл. ѣ ѡшатѣна ѿ чѣла ѿ мїра на коронїѣ. Тѣн ковѣмъ вѣчъ вѣрогѣе нѣшѣ. плѣт, мїръ, ѿ днѣвоѣ. В значении ‘свет, вселенная, космос’ он употребляет слово *свѣтъ*: *ѣкѣ <...> повѣмъ вѣтѣтѣ вѣлнн вѣго вѣгѣл вѣполнѣмѣл; панѣтѣ ꙗкогѣвѣтнїн; нѣтѣлоѣ когѣтѣтѣ мѣзѣнѣго вѣтѣтѣ ꙗкогѣ и т.д.**

В послереформенных текстах появляется написание с *і*-десятиричным слова *миръ* в значении ‘свет, вселенная, космос’, ср. в песни гласа 5, ирмос: *миръ мїроу подѣждѣ* (IX, 13об.) — *миръ мїроу подѣждѣ* (М 1666, 4об.). Различие в написании омонимов зафиксировано в «Практической русской грамматике» Н. И. Греча [Греч 1827: 524] и в «Русской грамматике» А. Х. Востокова [Востоков 1831: 333]. Оно отмечено в сло-

варе В. И. Даля [Даль 1955/2: 328, 330–331], но не отмечается в словаре И. И. Срезневского [Срезневский 1902, II: 146–154]. В «Словаре русского языка XVIII в.» (с пометой «орфографическая норма XVIII в.») даются варианты написания с указанием частотности: «мир, редко мир» для *мир 1* и «мир, реже мир» для *мир 2*. М. В. Ломоносов не дает никаких указаний относительно написания этих омонимов (см. § 123 «Российской грамматики» [Ломоносов 1952: 434]). Принимая во внимание приведенный выше фрагмент из Минеи 1666 г. на месяц сентябрь, в которой орфографически отражено различие в значениях омонимов, следовало бы признать, что рассматриваемая орфографическая норма появилась уже в середине XVII в. Таким образом, напечатанное в «Большом каноннике» в тексте песни пятой ирмоса *миръ мірокн поддждь* следует признать не соответствующим старообрядческим орфографическим канонам.

## 3.2. Словоизменение

Различные тексты отличаются вариантами грамматических форм. Лексический состав богородичнов определяет их частеречные характеристики. Большинство слов в текстах составляют существительные и местоимения. Ниже рассмотрим варианты грамматических форм, которые можно использовать для определения происхождения текста, с которого делалась перепечатка.

### 3.2.1. Флексия существительных

Выбор того или иного варианта падежной форм существительного, как мы полагаем, не может служить надежным критерием происхождения текста. Хотя в изменении некоторых окончаний просматривается некая хронологическая зависимость, напр., форма р.п. существительного склонения на согласный *ѣкъмѧ*, в старших изданиях выглядела так, как в современном русском языке: *кѣзѣѣмѧ* (ВМ X, 63), а в «иосифовской» редакции была исправлена в соответствии с южнославянской нормой: *кѣзѣѣмѧ* (то же касается форм существительного *плѧмѧ* и *мѧтъ*). Последняя форма закрепилась и в современном церковнославянском языке. Наблюдаются колебания также в форме местн. п. сущ. *чѣдо/чюдо*, однако хронологической зависимости вариантов выявить не удалось: *о чюдѣи* (ВМ V, VI, IX, I, XII, VIII) / *о чюдѣеѣ* (ВМ III, II, IV, VII; М 1666; М 1893).

В старопечатных Минеях выступают варианты употребления именительного и звательного падежа при обращении: *Радѣиѧ ѣѣнь*; *радѣтъѧ, дѣвѣрь, правоклѧвнымъ похвалѧ* (ВМ X, 309) (зв./им.) — *Радѣиѧ ѣѣне*; *радѣтъѣ, дѣвѣре, правоклѧвным похвало*. В октябрьской Минее, в отли-



чие от изданий последующих лет, отмечается нерегулярное употребление форм звательного падежа. К примеру, в состоящем из одиннадцати хайретизмов тексте Богородична 4 гласа, поемого в неделю на вечерне, встречаются как формы звательного падежа (у существительных м. и ж. р. склонения на \**ǫ*, на \**ā*), так и именительного (существительных ж. р. склонения на \**i*): Рáдѹиѣа свѣчѣа ѡвѣлаче <...> радѹиѣа рѹчко внейже мánна <...> радѹиѣа горѡ стѣла <...> радѹиѣа двѣрь чáйна радѹиѣа вѣѣмѣ радѡстѣ (ВМ, X, 61об.). В дониконовских текстах выступают известные из диалектных материалов формы в. п. мн. ч. существительных при глаголах: моли́ спáртигѣа дѣшá/л нáшá/л, при послениконовском: дѹшáмѣ нáшимѣ. Зато не встречаются форма р. п. мн. ч. с окончанием -окъ: рáкѡвѣ. В послениконовских текстах можно заметить различие форм Р. и В. п.: моли́твѣ рáкѣ чѣо́иѣхъ — моленíа чѣо́иѣхъ рáкѡвѣ, (ср. также М 1893, 6), но: на чѣо́а рáкѣ о́умносерднѣа (М 1893, 1). Впрочем, неодносложные существительные не получают этого окончания, употребляясь с нулевым, как в дониконовских, так и в послереформенных текстах [ср: Успенский 2002: 450–451]. Дополнительного специального исследования требует частотность употребления формы существительного *мир* в флексией склонения на \**i*: мíръ/мíрови. Возможно, что употребление той или иной формы данного существительного связано с традицией исполнения того или иного богородична, например, в богородичном гласа 1, поемого в понедельник на вечерни (Б4), во всех «Войновских» текстах употреблена форма д. п. мíръ: мíръ ѡспросíти вѣмѹ мíръ. В тексте того же богородична, напечатанного в сентябрьской Минее 1666 г. и в «коричневой» 1893 г. на месяц сентябрь, находим: мíръ ѡспросíти мíрови, с купюрой вѣмѹ дальнейшей вставкой: ѡ вѣлю мíлогѣ. В то же время в богородичном 6 гласа, поемом на вечерне в среду, как в дониконовских, так и в послениконовских текстах употребляется та же самая форма д. п. из парадигмы \**ǫ*-склонения: ѡдà сѹднѣ гнѣ чѣо́и мíръ (ВМ X, 63об.; М 1893, 12). См. также 2.3.3.1.

Кроме названных вариантов падежных форм, можно обнаружить также колебания в употреблении формы ед. и мн. ч.: Тѣкѣ зѡвѣмѣ солгѣ еломѣ кѣоневѣсто (ВМ X, 309об.; III, 303об, I, 600об.; XII, 480об.; XI, 522об.; II, 327об.; IV, 238об.) — Тѣкѣ зѡвѣмѣ солгѣлы кѣоневѣсто (ВМ III, 460об.; VI, 352об.; IX, 490об.; VII, 394 об.) — Б4 в нед. вечер гласа 7.

### 3.2.2. Флексия прилагательных

Между употреблением форм имен прилагательных в дореформенных и послереформенных текстах довольно сложно определить закономерные различия, хотя можно предположить наличие большего количества кратких форм в дореформенных и большего количества полных в по-

слереформенных текстах: *твёрдоу ѿ ѿзвѣстнѡу ѡснованіе ѿмамы* (ВМ IV, 233; и др.) / *твёрдое ѿ ѿзвѣстное ѡтвѣрженіе ѿмамы* (М 1666, 467) / *твёрдое ѿ ѿзвѣстное ѡтвѣрженіе ѿмамы* (М 1893, 3); так же, как форм полных причастий, напр.: *чистотѡу запечатлѣнна* (ВМ III, 294) / *чистотѣ запечатлѣнней* (М 1666, 470) / *чистотѣ запечатланной* (М 1983, 15). Об особенностях употребления словосочетаний типа «прилагательное + существительное» или субстантивированных прилагательных в притяжательных конструкциях с управлением см. ниже 3.3.2.3.; 3.3.4.1.

### 3.2.3. Формы местоимений

Дореформенные тексты отличаются более частым употреблением кратких форм личных местоимений. Характерные для южнославянских языков краткие формы личных местоимений в функции притяжательных после реформы постепенно заменяются притяжательными местоимениями:

(1) Б4, гласа 6, поющийся в среду на вечерне

*не прѣзри малоу ми воздыханіе* (ВМ; М 1966) – *не прѣзри малоу моего воздыханіа*

(2) Б4, гласа 7, поющийся в понедельник на вечерне:

*Мѣръню си мѣткою не ѡкъдѣй молила прѣчта* (ВМ, XI, 522об.) — *Мѣръню твою мѣткою не ѡкъдѣй молила прѣчта* (М 1666; М 1893).

Постепенная специализация указательных местоимений с учетом коммуникативной ситуации привела к замене форм местоимения тот формами местоимения сей: *та > сіа преграженіе вражды разрѣшиши*; *тако > сіа ко іавіа нко*; *тоа > сіа ѡубо ѿмѣце кѣры ѡтвѣрженіе* (IV, 231об.; М 1666, 467; М 1893, 1).

В октябрьской минее Ивана Тимофеева Андроникова употреблена конструкция с личным местоимением 1-го лица в д. п. в функции притяжательного; в остальных «Войновских» выступает притяжательное местоимение: *тыко еси спасеніе намъ* (окт. 306) — *ты ко еси спасеніе наше* (апр 235об. и пр.). В сентябрьской Минее 1666 г. и в «коричневых» Минеех изменен порядок слов: *ты ко еси наше спасеніе* (М 1666, 461; М 1893, 7).

Отдельного исследования требует феномен замены форм притяжательного местоимения третьего лица *свой* формами местоимения второго лица *твой*. С точки зрения семантического синтаксиса эта замена носит функциональный характер: благодаря замене меняется комму-

никативный характер текста, и нарратив превращается в диалог. Наличие местоимения второго лица на месте соответствующего возвратного местоимения создает «речевую ситуацию, в которой говорящий и адресат конкретны, индивидуальны и связаны единством времени и места» [Князев 2008: 365]. Замена местоимений проводилась уже в ходе Никоновской реформы, хотя и непоследовательно, о чем свидетельствует текст сентябрьской Минеи 1666 г., ср. фрагменты службы Симеону Столпнику: *сохранѣл евоѹ цркъвь вееинне* (ВМ, X, 10об.) — *сохранѣл твоѹ цркъвь вееинне* (М 1666, 3об.); *ѣже паче чѣка клѣгодать воевою оутрѣбѣ прїемшю* (ВМ, X, 11об.) — *ѣже паче чѣка клѣтъ воевою ѡтрѣбѣ прїемшю* (М 1666, 5об.) — *паче человекка клгодать во твоѹ оутрѣбѣ прїемшю* (М 1893, 17).

Вместе с тем, кроме реализации общих внутриязыковых тенденций, причину замены форм притяжательно-возвратного местоимения свой следовало бы искать также в греческих оригиналах богородичных и в соответствующих текстах западнорусской традиции [так же: Успенский 2002: 459–461]. Ср. переводы фрагмента из книги Левит (Лев. 26: 3–4): *дѣмъ вѣмъ дождь во время евоѹ* (М 1666, 1об.) — *и дѣмъ вѣмъ дождь во время евоѹ* (М 1893, 17). Во втором примере не может быть речи об отношениях адресата и говорящего, — в функции притяжательного местоимения выступает местоимение третьего лица, подобно тому, как выражается категория возвратности в западноевропейских, например, в германских, языках.

### 3.2.4. Глагольные формы

Основные изменения в области глагольной флексии касаются временных форм глаголов. Можно отметить замены форм аориста формами перфекта, и наоборот: *сподѡбнѣл > сподѡбнѣл еси; ѣзкѡвнѣл ѣтъ* (ВМ, III, 294) > *ѣзкѡвнѣ нѣтъ* (М 1666, 470; М 1893, 15). Формы настоящего времени глагола могли заменяться формами аориста и в дореформенных изданиях, ср.: *кѡ чреко вмергнѣл* (ВМ XI, 500) / *кѡчреко вмерцѣгнѣл* (ост. ВМ).

В дореформенных и послереформенных текстах по-разному представлены формы возвратных глаголов. В одном и том же тексте в изданиях разного времени могут выступать формы возвратного и невозвратного глагола, ср.: *молю <...> ѡкорми ѿ еписѡпа мѣ* (ВМ) — *молюѣл* (М 1666, 468об.; М 1893, 10); *молимъ—молимѣл*.

Следует отметить постепенное устранение подвижности возвратной частицы *ѣл*: *срадѣйтѣмѣл* (ВМ) > *срадѣйтѣл мнѣ* (М 1666, 470), ср. также фрагменты Богородична из служб святым, гласа 3, который поется на воскресной вечерне:

(1) в «Войновских» Минеях (кроме Минеи на ноябрь)

Бѣ помѡцинице вѣѣмъ молѡцимѣтисѣ, нѣтвѣѣмъ надѣѣмъ, ѡтѡкоюмъ хѣлѣмъ;

(2) в ноябрьской Минее (л. 519об.)

Бѣ помѡцинице вѣѣмъ молѡцимъ тѣи еѣ, тѡкоюмъ дѣрзѣемъ, ѡ тѡкоюмъ хѣлѣмъ

(3) в Минее 1666 г. (л. 467об.)

Вѣѣмъ предѣстателнице вѣѣмъ молѡцимѣтисѣ, тѡкоюмъ дѣрзѣемъ, ѡ тѡкоюмъ хѣлѣмъ

(3) в «коричневых» Минеях (с. 9)

Бѣ предѣстательнице вѣѣмъ молѡцимъ тѣи еѣ, тѡкоюмъ дѣрзѣемъ, ѡ тѡкоюмъ хѣлѣмъ.

### 3.3. Словообразовательные варианты

Сопоставление текстов различного времени издания позволило определить наличие большого количества словообразовательных вариантов: суффиксальных для существительных и префиксальных для глаголов.

#### 3.3.1. Словообразование существительных

Несомненным нововведением следовало бы считать суффиксальную форму *дарование*, образованную от существительного *дар*. Словосочетание *прѣемлетъ дарованіе* появляется в ноябрьской минее, одной из позднейших «иосифовских», тогда как в других остается *прѣемлетъ даръ* (Б4, в пон. вечер, гл. 6). Этот вариант переходит в минею 1666 г. и становится общепринятым, поскольку сохраняется и в издании 1893 г. Та же лексема во множественном числе появляется в «коричневом» издании Минеи и в следующем богородичне того же гласа, который поется во вторник на утрне: *Вѣлікнѣхъ дарованій, чѣмъ дѣѡ вѣѡмѣтѣи, тѣи сподобилѣмъ ѣѣи <...>*, отражая современное управление глагола *сподобиться* (чего?) + р. п. сущ. В дореформенных минеях, а также в Минее 1666 г. (л. 469) при глаголе *сподобиться* употребляется существительное в д. п.: *сподобилѣмъ (чем?) вѣлікнѣмъ даромъ*.

Префиксальные варианты обнаруживаются при сравнении крестобогородична гласа б, который в послереформенных минеях предназначен для пения во вторник на вечерне и в среду на Бг Гдь, ср.:

(1) ѡ мѣра ѡмъ лѣтѣи еѡвождѣшаго хѣмъ бѣмъ нашѣго

Следует также обратить внимание на форму существительного мир, выступающего в рассматриваемых здесь дореформенных текстах в форме р. п.

(1) ѿзкѣвѣхъ ѣтъ нѣхъ ѿзъ ѿгѣлѣнѣа (ВМ III, 294)

(2) ѿзкѣвѣ нѣхъ ѿ члѣнѣа (М 1666, ; М 1893)

В «коричневых» Минеях зафиксировано появившееся, по-видимому, впервые в Минее 1666 г. наречие безсѣменно, заменившее более конкретное существительное безсѣмене в догматической формуле рождши бг҃а безсѣмене, ср.:

(1) в «Войновских» минеях:

Бѣдина чѣтѣа ѿ непорѣчнаа дѣо, рождши бѣа безсѣмене, молѣ ѿдѣлѣхъ нѣшихъ;

(2) в Минее 1666 г.:

Бѣдина чѣтѣа ѿ прѣчѣтѣа дѣо, ѣже бѣа безсѣменно рождшаа, молѣ спастѣа дѣшамъ нѣшимъ;

(3) в «коричневых» Минеях:

Бѣдина чѣтѣа ѿ прѣчѣтѣа дѣо, ѣже бѣа безсѣменно рождшаа, молѣ спастѣа дѣшамъ нѣшимъ.

### 3.3.2. Словообразование прилагательных

Тексты богородичных песнопений различаются также употреблением относительных (относительно-притяжательных) местоимений и соотносимых с ними существительных. Для текстов дониконовских Минеи характерен особый семантический синкретизм прилагательных. Соответственно в послереформенных текстах синкретическое прилагательное заменяется синтаксической конструкцией: *грѣбнымъ* — *сѣщнымъ* *ко грѣбѣхъ*, *земнымъ* — *сѣщнымъ* *на землѣ* (Б1, гласа 4).

Ниже приведем подобные примеры:

(1) прѣмлетч дарованіе къ полѣзномѣ прошенію (ВМ, X, 522) — прѣмлетч даръ напѣлѣпользѣпрошеніа (ост. ВМ)

(2) сѣхъ чѣвѣн ѿ бѣхъ нѣшихъ крѣтнѣю прѣемъ стѣрѣть / Крѣтомъ воспрѣимъ стѣрѣть (М 1666 г.)

В качестве дифференцирующего признака, который может служить критерием отличия дониконовских и послениконовских изданий, следует рассматривать частоту употребления притяжательных прилагательных [ср.: Успенский 2002: 451]. При сопоставлении конкретных текстов необходимо обращать внимание на употребление конструкций с родительным притяжательным и соответствующим притяжательным прилагательным: *радѣиша сподобльшася кыѣи мѣи хрѣта кѣа* (все ВМ) / *кыѣи мѣи кѣа* (М 1666, 473; М 1893, 27). Встречаются и другие виды вариантов, например, приставочные: *прѣпѣтася > кспѣтася*; *протѣкныхъ > сопротѣкныхъ < совѣты разорѣ>*. Первый обнаружен в «невежинской» Минее (X, 60об.), второй выступает в остальных книгах рассматриваемых в данной монографии дореформенных изданий, а также в Минее 1666 г. (л. 461) и в «коричневых» Минеях (с. 7).

### 3.3.3. Словообразование глаголов и причастных форм

Появление словообразовательных вариантов глаголов связано, прежде всего, с созданием приставочных вариантов

- (1) *прѣемъ стѣтъ* / *коспрѣемъ стѣтъ* (М 1666 г.);
- (2) *шрастѣи чѣкѣ плодѣ жнкѣтнаго* (ВМ; М 1666, 468) / *шрастѣи* (М 1893, 7);
- (3) *изгѣишася драхма* (ВМ; М 1666, 470) / *погѣишася драхма* (М 1893, 16);
- (4) *донеси* / *принеси*; *провѣцакшѣ* (ВМ) / *вѣцакшѣ* (М 1983, 15),

тогда как причастные формы различаются и суффиксами: *запечатлѣнна* / *запечатанной* / *запечатлѣткшанна*.

## 3.4. Синонимия синтаксических конструкций

При сопоставлении текстов дореформенных и послереформенных служб обнаруживаются различия в их синтаксической структуре как на уровне словосочетания, так и на уровне сложного предложения.

### 3.4.1. Синтаксис словосочетания

Говоря о структуре словосочетания, необходимо отметить известные различия в глагольном управлении. Общеизвестна последовательная замена представленных в дореформенных изданиях форм дательного падежа имен и местоимений в субстантивных и глагольных словосоче-

таниях со значением притяжательности формами родительного падежа в «послениконовских» текстах [Успенский 2002: 452–458]. Для сравнения даем ниже текст богородична (Б4), который поется в среду вечером:

(1) Войновские Минеи (IV, 234)

Радѣиѣ, радостѣ прадѣдѣомъ, апломъ и мѹченнѣомъ вееэлїе, и покрѣомъ намъ, дѣо, тѣомъ ракъомъ.

(2) Минея 1666 на сентябрь

Радѣиѣ, радостѣ прадѣдѣомъ, апломъ, и мѣнѣомъ вееэлїе, и покрѣомъ намъ, дѣо, тѣомъ ракъомъ.

(3) Сентябрьская Минея 1893 г.

Радѣиѣ, радостѣ прадѣдѣомъ, апломъ, и мѣченнѣомъ вееэлїе, и покрѣомъ намъ, дѣо, тѣомъ ракъомъ.

Отдельного исследования требует проблема контекстуальной синонимии, которая обнаруживается при сопоставлении текстов разного времени и может быть связана как с использованием различных, более ранних источников, так новых переводов. О последнем обстоятельстве, по-видимому, следует говорить тогда, когда справщики не ограничивались подбором синонимов, а вводили совершенно новые смыслы:

Спасїны ѿ напѣстїей немѣщїннѣхъ помѣщїи (ВМ, X, 60об.) — Спасїи насѣ ѿ вѣдѣхъ помѣщїннѣ не доѣмѣемнѣхъ (ВМ, XI, 519об.; ВМ, IV, 235об.; ВМ, IX, 411об.; М 1666, 468; М 1893, 7). Ср. также:

(1) Радѣиѣ ѣдїна спасенїе дїшїхъ нашихъ (ВМ IV, 236об.) / радѣиѣ ѣдїна спасенїи дїшїхъ нашихъ (ВМ, X, 306)

(2) сохрани ма подѣрѣомъ своимъ (ВМ, IV, 236) – сохранима во своемъи крѣомъ (ВМ, X, 61);

(3) оупованїе мое на тѣа возлагю (ВМ, IV, 236) – оупованїе мое ктѣкѣ возлагю (ВМ, X, 308).

В структуре глагольных словосочетаний с управлением при изменении формы существительного устанавливаются новые объектные отношения вместо отношения цели: кѣ чрѣкѣ кмѣстнїа (ВМ, XI, 500), отношенїи мѣста: кѣ чрѣкѣ кмѣстнїа (М 1666, 469).



### 3.4.2. Предикативные единицы в составе сложного предложения

Послереформенные тексты характеризуются более прозрачной предикативной структурой. Заметно исчезновение как одиночных, так и повторяющихся союзов *и*, *ли* (*или*), а и др. при однородных членах предложения ( $\hat{x}\hat{r}\hat{t}\hat{o}\hat{z}\hat{i}\hat{x}\hat{i}\hat{n}\hat{e}\hat{g}\hat{d}\hat{h} > \hat{x}\hat{r}\hat{t}\hat{o}\hat{z}\hat{i}\hat{x}\hat{i}\hat{n}\hat{e}\hat{g}\hat{d}\hat{h}$ ). Напомним, что устранение союза *а* в Символе Веры («рожденна, *а* не сотворенна») вызвало резкое возмущение среди сторонников старых обрядов и желание умереть за един аз (выражение приписывается протопопу Аввакуму). Ср. тексты воскресна богородична гласа 3:

(1) «Войновская» Минея на март месяц, л. 294:

Тѣѣ ходѣтанцѣ спасѣніѣ рѣда нѣшего, воспѣваемъ кѣѣ дѣо плѣтѣю ко ѣюже нѣтѣкѣ прошѣдѣ, сѣхъ твоѣй и бѣхъ нѣшихъ крѣтнѣю прѣемъ стѣртѣ, и нѣзѣвнѣхъ ѣтъ нѣхъ нѣхъ нѣстѣнѣа, ѣкѣо чѣловѣколюбѣцѣ

(2) Сентябрьская Минея 1666 г., л. 470:

Тѣѣ ходѣтайствѣокавшѣю спасѣніѣ рѣда нѣшего, воспѣваемъ кѣѣ дѣо. плѣтѣю ко ѣѣ тѣѣкѣ воспрѣлѣтѣю, сѣхъ твоѣй, и бѣхъ нѣшихъ крѣтѣомъ воспрѣнѣмъ стѣртѣ, нѣзѣвнѣхъ нѣхъ ѣѣ тѣнѣ, ѣкѣо чѣколюбѣцѣ.

(3) Минеи 1893 г., с. 15:

Тѣѣ ходѣтайствѣокавшѣю спасѣніѣ рѣда нѣшего воспѣваемъ кѣѣ дѣо: плѣтѣю ко ѣѣ тѣѣкѣ воспрѣлѣтѣю сѣхъ твоѣй, и бѣхъ нѣшихъ, крѣтѣомъ воспрѣнѣмъ стѣртѣ, нѣзѣвнѣхъ нѣхъ ѣѣ тѣнѣ, ѣкѣо чѣколюбѣцѣ.

В приведенных выше текстах можем обнаружить исчезновение союза *и*, а также замену придаточного определительного предложения  $\hat{e}\hat{i}\hat{o}\hat{z}\hat{j}\hat{e}\hat{n}\hat{e}\hat{t}\hat{e}\hat{k}\hat{e}\hat{p}\hat{r}\hat{o}\hat{s}\hat{h}\hat{e}\hat{d}\hat{h}$  причастием  $\hat{k}\hat{o}\hat{s}\hat{p}\hat{r}\hat{e}\hat{l}\hat{e}\hat{t}\hat{o}\hat{y}$ , что упрощает структуру предложения.

Причастия в предикативной функции в составе оборотов заменяются личными формами глагола, что способствовало формированию новых логико-семантических отношений между частями сложного предложения. В качестве иллюстрации приведем тексты богородична гласа 6 из ежедневных служб святым, который поется в понедельник на утрени:

(1) Минея на январь (ВМ, I, л. 600)

Ѣрхѣгѣлькое слово прѣемши, и херѣвнѣмскѣн прѣтѣомъ показѣа, и нѣрѣзку ногѣла ѣсѣ надѣждѣ дѣнѣмъ нѣшимъ

(2) Минея на ноябрь (ВМ, XI, л. 522)

ѡрхѡггльское сло̀во прїѡмши, ѡ херѡвѡмскїѡ прѣтоѡ показѡла, ѡ на рѡкѡу ноѡла ѡсї надѣждѡ дшїѡмѡ нѡшнѡмѡ

(3) Минея 1666 г.:

ѡрхѡггльское сло̀во прїѡмши, ѡ херѡвѡмскїѡ прѣтоѡ показѡла, ѡ на рѡкѡу ноѡла ѡсї кѡѣ надѣждѡ дшїѡмѡ нѡшнѡмѡ (л. 469)

(4) «коричневые» Минеи:

ѡрхѡггльское сло̀во прїѡла ѡсї, ѡ херѡвѡмскїѡ прѣтоѡ показѡла ѡсї, ѡ на рѡкѡу ноѡла ѡсї, кѡѣ, надѣждѡ дшїѡмѡ нѡшнѡмѡ.

Ср. также в богородичном на стиховне гласа 3-го: *чѣкѡмѡже непреѣтѡй мо-  
лѡци* (в старопечатных минеях) и *чѣкѡмѡже непреѣтѡй молѡчѡ* (в «корич-  
невых» Минеях).

### 3.5. Различия в лексическом наполнении текстов

Вопреки каноническому характеру текстов и их частому употреблению во время ежедневных служб, а может быть, наоборот, именно благодаря этому обстоятельству, тексты Богородичнов обнаруживают различия в лексическом составе. Эти различия, с нашей точки зрения, следует оценить как значительные для текстов небольшого размера, каковыми являются тексты богородичных песнопений. Ср. тексты Богородична гласа 4, поющегося в понедельник на вечерне. В издании Минеи служебной на сентябрь 1666 г. предусматривается исполнение этого же богородична также на вечерне в среду.

Таблица 2. Тексты Б4 гласа четвертого, поемого в понедельник на вечерне

ВМ	М 1666, 458об.		М 1893, 9
	в понедельник	в среду	
ѡзбѡви насѡ ѡвѣждѡ нѡшнѡмѡ,	ѡзбѡви насѡ ѡвѣждѡ на- шнѡмѡ,	ѡзбѡви ны ѡвѣждѡ нѡшнѡмѡ,	ѡзбѡви насѡ ѡвѣждѡ нѡшнѡмѡ,
мѣн хрѣта бѣга,	мѣн хрѣта бѣга,	мѣн хрѣта бѣга,	мѣн хрѣта бѣга,
рѡждѡшаѡ вѣѣмѡ тѡворѡца,	рѡждѡшаѡ вѣѣхѡ тѡворѡца,	рѡждѡшаѡ вѣѣхѡ тѡворѡца,	рѡждѡшаѡ вѣѣхѡ тѡворѡца,
да всѡ копѣмѡ тѡ	да всѡ копѣмѡ тѡ	да всѡ зѡкѣмѡ тѡ	да всѡ зѡкѣмѡ тѡ
рѡдѡнѡла едїна спѡсѡенїѡ	рѡдѡнѡла едїна прѣѣтѡчѡтелнѡнѡнѡ	рѡдѡнѡла едїно прѣѣтѡчѡтелѡчѡ	рѡдѡнѡла едїно прѣѣтѡчѡтелѡчѡ
дѡшѡ нѡшнѡмѡ	дѡшѡ нѡшнѡмѡ	дѡшѡ нѡшнѡмѡ	дѡшѡ нѡшнѡмѡ

Последний хайретизм в «Войновских» минеях выступает в трех вариантах: один из них представлен в таблице и встречается в большинст-

ве рассматриваемых нами изданий, второй — только в ноябрьской книге «иосифовских» миней: *ра́дѹи҃сѧ е́днѧ прѣстѣ́телннѣ дѣ́лѧмѧ на́шимѧ* (XI, 499об.), третий — в октябрьской Минее Ивана Тимофеева Андроникова: *ра́дѹи҃сѧ е́днѧ ѡспасѣ́нїи дѣ́лѧ на́шиѧ* (X, 62).

Благодаря внесенным в тексты служб поправкам можно составить представление о том, как формировались синонимические отношения внутри лексики, ср.:

(1) *вѣрѣ́та крамо́лы неѡуко́нмѧ* (BM, X, 309) – *вѣрѣ́нѹх навѣ́тъх не ѡуко́нмѧ* (BM, IV, 236об.- 237);

(2) *спасѣ́ наѧ ѡкѣ́дѧ* (BM, X, 306) – *спасѣ́ннѣ ѡ напѣ́стѣи* (BM, IV, 235об.);

(3) *и́зкѧки наѧ ѡкѣ́дѧ* (BM) – *и́зкѧки ны ѡ нѣ́ждѧ* (M 1666, 458 об.);

(4) *ѡсно́кѧнїе* (BM, IV, 235об.) – *ѡѹтѣ́врѣдѣ́нїе* (M 1893, 3);

(5) *заѣтѹ́плєнїе* (BM, IV, 235об.) – *прѣстѣ́телство* (M 1666, 458 об.) *прѣдстѣ́тельство* (M 1893, 3) и др.

Послереформенные минейные тексты характеризуются более широким употреблением лексемы *храми*. Во всяком случае, в тех контекстах, в которых в дониконовских минеях употреблялась лексема *цѣ́ковь* (в шести текстах из BM), например, в одном из эпитетов Богоматери: *цѣ́кви кѣ́стѣвѧнаѧ*, в позднейших текстах, уже в сентябрьской Минее 1666 г. обнаруживается только лексема *храми*: *храми кѣ́стѣвѧ* (M 1666, 467; M 1893, 1). Об этом пишет и Б. А. Успенский [2002: 315]. Ср.:

(1) на стиховне гласа 1:

*Моли́тъѧ сво́ихъ рабѧ, во тво́ей цѣ́кви прино́симѹхъ тѣ́ не прѣ́зри* (BM, IV, 233об.) – *моленїѧ тво́ихъ рабо́вѧ, къ тво́емѹ хра́мѣ́ прино́симѧ чте́ѣ, не прѣ́зри* (M 1893, 1)

(2) на стиховне гласа 5:

*Цѣ́ковь ѧ́ дверь ѣ́нѣ* (BM, IV, 233об.) – *хра́ми ѧ́ дверь ѣ́нѣ* (M 1893, 3)

(3) отпустительный гласа 2 в неделю вечер:

*Ѡ́та цѣ́кви тво́ѧ дѣ́вна вѣ́рѧвѹѧ* (BM, IV, 235об.) – *свѣ́тъ хра́ми тво́и, дѣ́вѧнѧ къ вѣ́рѧвѣ́* (M 1893, 6).

Синонимия причастных форм *запечатлѣ́нна* в значении ‘закрытая печатью’ (BM, IV, 229об.), *чистотѣ́ запечатлѣ́нней* (M 1666, 470), *чистотѣ́ запечатлѣ́нной* (M 1893, 15) и, кроме того, *запеча́тѣтѣвѧннаѧ* (вратѧ) (там же, 7) обусловлена синонимией глаголов *запечатати* и *запечатлѣ́ти* в древнерусском языке [см.: Срезневский 1893, I, 933–934]. На базе вто-

рого значения у глагола *запечатлеть* ‘подкрепить, подтвердить чем-л.; закрепить, ознаменовать’ развилось значение метафорическое ‘изобразить, воплотить; воссоздать’ [Словарь русского языка XVIII в.] привело к образованию паронимии, однако ср. в ВМ: тайно *зѣнаменана* (дверь) — тайно *зѣпѣчѣтъшванна* (врата) (о Богоматери).

Материалы исторических словарей показывают, что славянские слова *храми* и *храмина* в старославянских текстах употреблялись, прежде всего, в значении ‘дом, здание’ (Цейтлин/Вечерка/Благова 1999: 765), ‘комната, горница’ (Цейтлин/Вечерка/Благова 1999: 765; Срезневский III: 1396–98), ‘вместилище’ (Срезневский III: 1396–98). В трудах Святых Отцов Церкви (Срезневский дает иллюстрации из Пандекта Антиоха и из Григория Назианзина) это слово появляется в значении ‘здание для богослужения’. Лексема *църкы* (*църкъь*) была заимствована из греческого языка в качестве специального термина для обозначения здания, предназначенного для христианских богослужений, и христианской общины, тогда как славянская лексема *храми* приобрела это значение путем метафорического переноса. Таким образом, употребление слова *храми* в старообрядческих изданиях может свидетельствовать о том, что текст набирался с «послениконовского» оригинала.

Заслуживают внимания также замена в тексте Богородична 4 гласа 2, поемого в понедельник на вечерне, существительного дверь в качестве эпитета Богоматери (ВМ) существительным *врата* (М 1893, 7) не встречающимся в рассматриваемых текстах дониконовских Богородичных.

### 3.6. Купюры и вставки

Тексты разных периодов могут различаться по количеству слов. Исходя из хронологической последовательности текстов, отсутствие единичных словоформ или фрагментов текста в более поздних изданиях можно определить как купюры. В случае, если более ранний текст оказывается короче нового, будем говорить о вставках.

Количественные различия между текстами одного и того же богородична отмечаются и в разных дониконовских изданиях, ср.:

(1) *ѡбрѣдованнаа безнѣвестнаа* (X 64) — *ѡбрѣдованнаа мѣн безнѣвестнаа* (IV 239)

(2) *Ѣже неъмѣстѣмаго прѣемши* (X 310) — *Ѣже неъмѣстѣмаго прѣемши* (XI 523) — *Ѣже ѣдина неъмѣстѣмаго прѣемши* (в остальных книгах)(Б4; в пятницу вечер, глас 7)

Иногда эти различия между «дониконовскими» и «послениконовскими» изданиями довольно существенны, ср. тексты Богородична 4, который поется во вторник на утрени:

(1) из «Войновских» Миней (в скобках — вариант формы аориста из книг X 309; XI 480)

Велі́кнмх даро́мх чѣ́ла дѣ́о, ѣ́дїна мѣ́н вѣ́їа сподо́блїаєа є́и <сподо́блїаєа>, і́ако роди́  
плоті́ю ѣ́дїнаго ѿ́тѣ́цы, х́р҃та жнзнода́вца њ́ б҃га, во спасе́нїе дї́шлмх на́шнмх

(2) из Минеи 1666 г. (л. 469):

Велі́кнмх даро́мх сподо́блїаєа є́и ѣ́дїна пречѣ́ла дѣ́о мѣ́н вѣ́їа: і́ако роди́ла є́и намх  
ѣ́дїнаго ѿ́тѣ́цы, х́р҃та жнзнода́вца. во спасе́нїе дї́шлмх на́шнмх

(3) текст из «коричневых» Миней:

Велі́кнх даро́внїй, чѣ́ла дѣ́о б҃гома́тн, ты сподо́блїаєа є́и, і́акв роди́ла є́и плоті́ю  
ѣ́дїнаго ѿ́тѣ́цы х́р҃та жнзнода́вца, во спасе́нїе дї́шлмх на́шнмх.

В новейшем варианте текста (он же напечатан в «зеленых» Минеях гражданским шрифтом) устранен повтор *ѣ́дїна* — *ѣ́дїнаго* и восстановлена лексема *плоті́ю*, исключенная из текста 1666 г. Кроме того, вероятно, также с целью устранения повтора (*мѣ́н вѣ́їа*, *б҃гома́тн*, *жнзнода́вца њ́ б҃га*), сокращено определение Христа как Бога (ср.: *х́р҃та жнзнода́вца њ́ б҃га* и *х́р҃та жнзнода́вца*).

#### 4. Принципы различения дореформенных и послереформенных гимнографических текстов в старообрядческих изданиях

Сопоставление текстов богородичных песнопений, помещенных в дореформенных изданиях служебных Миней, с текстами переходного периода (сентябрьская Минея 1666 года) и текстами новейшего времени, дает основания для обобщений типологического характера. Изменения грамматических и семантических особенностей языка текстов, внесенные правщиками, позволяют представить себе те характерные особенности, которые отличают дореформенные тексты от послереформенных. Различение дореформенных и послереформенных изданий литургических текстов можно проводить на основании изучения:

1. Составы и порядка следования собраний богородичных песнопений, помещаемых в виде приложения после ежедневных служб в каждой книге Миней месячных
2. Способов записи слов под титлами и общего количества сокращенных слов
3. Количества фонетических написаний, а также некоторые орфографические особенности, например, написание *палата* вместо более позднего *палата*

4. Количества форм кратких и полных личных местоимений (тѣи / тѣкѣ, тѣа / тѣка)
5. Количества форм полных и кратких прилагательных
6. Соотношение употреблений притяжательных прилагательных и словосочетаний «существительное + существительное в Р. п.» для выражения значения посессивности
7. Наличие форм дательного или родительного падежа в словосочетаниях со значением посессивности
8. Употребления форм лично-притяжательных местоимений вместо форм возвратно-притяжательного *свой*
9. Употребления вместо существительного *церковь* существительного *храмъ*, вместо *дверь* — *врата*, вместо *крестъ* — *древо* и др.
10. Структуры простого предложения, средств связи слов и предикативных единиц в его составе
11. Структуры сложного предложения, предикативных единиц в его составе и средств связи его частей.

Указанные выше отличительные черты языка дореформенных и послереформенных литургических текстов представляют собой основу для проведения исследований текстов служебных Минеи на более обширном материале. Так, например, на основании проведенного сравнения текстов Отпустительного воскресного богородична (Б1) гласа 1 в изданиях разного времени можно утверждать, что при наборе текстов, включенных в тропарь Святителю Григорию Богослову, напечатанных в составе двух разных изданий канонников, хранящихся в Войновской моленной: «Большого канонника» с фальшивыми выходными данными (напечатано в типографии Почаевской) и «Большого канонника», изданного в типографии Преображенского Богаделенного дома в 1909 г., печатники использовали не только дониконовские, но и послереформенные издания:

(1) «Дониконовское» издание:

ГакрїнаѸ провѣщаѸшѸ тѣи дѣо, ѣже рѣдѸше. ѿсоглаомѸ коплоцїшеѸ вѣрѸх вѣка, в' тѣкѣ стѣмѸ кїкѡтѣ, ѣкоже рече праведнын дѣдѸ. ѣвнїа протрѣннїши нѣх поногїши знїждїтеле СВѢГД. слѣка вѣлашѸшеѸ в'тѣ. слѣка прошѣдшеѸ ѿз'тѣе. слѣка свкодївшеѸ нѣх рѣтвѡмѸ СВѢИИИИ (ВМ V, 451);

(2) Минея 1666 г. на месяц сентябрь и Минея 1893 г. (в скобках указаны варианты текста 1893 г.):

ГакрїнаѸ вѣщаѸшѸ тѣкѣ(,) дѣо, рѣдѸше(,) со глагоми коплоцїшеѸ вѣрѸх вѣка(,) в' тѣкѣ стѣмѸ кїкѡтѣ, ѣкоже рече праведнын(н) дѣдѸ, ѣвнїа ѿ шїршаѸ нѣх поногїши(е) знїждїтеле ТВОЕГД.(:) слѣка вѣла(в)шеѸшеѸ вѣ тѣ. (:) слѣка прошѣдшеѸ ѿз'тѣе (ѿз' тѣе). (:) слѣка свкодївшеѸ нѣх рѣтвѡмѸ (рождѣтвѡмѸ) ТВОИИИИ;

## (3) Старообрядческий «Большой канонник» без выходных данных:

Гавріїлѣ провѣщаѣишѣ ти дѣо, ѣже радѣиша. ѿ со глаголюхъ коплоцаишега крѣхѣ вѣла, въ тебѣ стѣмѣхъ кивѣтѣ, такоже рече праведныи дѣдѣ. гавіиша пространнѣиши нѣхъ поноиѣиши зиждѣиша СВѢГѢ. слава вѣльишему вѣа. слава прошедшему ѿзѣте. слава евогодившему насъ рѣтѣомѣ СВѢИѢ;

## (4) Старообрядческий «Большой канонник» 1909 г.:

Гавріїлѣ провѣщаѣишѣ ти дѣо, ѣже радѣиша, ѿ со глаголюхъ коплоцаишега крѣхѣ вѣла, въ тебѣ стѣмѣхъ кивѣтѣ, такоже рече правѣныи дѣдѣ, гавіиша пространнѣиши нѣхъ, поноиѣиши зиждѣиша СВѢГѢ. слава вѣльишему вѣ тѣ, слава прошедшему ѿзѣте, слава евогодившему насъ рѣтѣомѣ ТВОИИИ.

На послереформенную редакцию текста данного богородична, кроме ударения в имени архангела Гавриила, однозначно указывает использование в тексте притяжательного местоимения второго лица вместо возвратно-притяжательного.

Исследование показало насущную необходимость разработки методического пособия по дифференциации языка дониконовских и послениконовских богослужебных текстов. Такое пособие можно было бы создать путем сопоставительного описания языка устойчивых или наиболее часто повторяющихся фрагментов служб, входящих также в каноны: богородичнов, подобнов, тропарей, ирмосов, на основе представленных в данном разделе монографии принципов анализа.

Обобщения, полученные в результате данного исследования, облегчат дальнейшее изучение языка старообрядческой письменности и послужат разработке методики анализа оригинальных произведений старообрядцев. Их конфессиональный язык развивался параллельно с русским литературным языком и в постоянных контактах с разнообразными его диалектами. Старообрядцы внесли свой вклад и в формирование социальных жаргонов в России.

Поскольку история старообрядчества одновременно является историей странствий довольно больших групп населения, литературный язык старообрядцев вбирал в себя элементы контактирующих языков и диалектов. Язык полемических сочинений, духовных стихов, апокрифов и др. старообрядческой литературы иногда называют церковнославянским в связи с тем, что в их рукописных сборниках и в печатных книгах используется старый кирилловский полуустав [Jaroszewicz 1989: 465]. Поэтому очень важно определить соотношение старой и новой книжной традиции, а также книжной и устной (разговорной и фольклорной) традиции в сохранившихся текстах, а также механизмы адаптации библейских текстов, фрагментов псалмов и молитв в рукописях, поскольку «мозаичность» этих текстов требует «особого подхода, некоей текстологической микрохирургии» [Алпатов 2004, 127–128].



# СПОСОБЫ ПРЕЗЕНТАЦИИ СВЯТЫХ В ТЕКСТАХ МИНЕЙ

## 1. Введение

Выбор материала, анализируемого в данной части монографии, определяется ее общей темой, и посвящен исследованию гимнографии святым, или агиографической гимнографии. Специалист в области гимнографии, профессор Российской Академии Музыки им. Гнесиных Ю. К. Евдокимова в своем интервью говорит о том, что этот пласт духовной поэзии составляет «плоть» служб годового цикла богослужения. Гимнография, своего рода «школа духовного опыта личности» призвана «не только воспеть память тому или иному святому, но и показать человеку пути духовного совершенствования, пути преодоления всевозможных преград» [Евдокимова 2009].

Первые печатные издания греческих миней, начиная с XVI века, включали в себя, кроме канонов, стихир и т.д., также краткие жития, заимствованные из синаксаря, чтения и богослужебные указания (типикон).

В принципе, житие святого — это не столько описание его жизни (биография), сколько описание его пути к спасению, типа его святости. Поэтому набор стандартных мотивов отражает прежде всего не литературные приемы построения биографии, а динамику спасения, того пути в Царствие Небесное, который проложен данным святым. Житие абстрагирует эту схему спасения, и поэтому само описание жизни делается обобщенно-типичским [Живов 1994].

Задача нашего исследования выявить, какие признаки понятия «святость» актуализируются в Минее; для этого мы обратились к характерным признакам святости как фундаментального понятия христианского учения. Далее понятие «святость» моделируется на базе соответствующей статьи *Краткого словаря агиографических терминов* В. М. Живова [Живов 1994], при этом выявляются основные смыслы, характерные для представления о святом как о личности, причастной к Богу. Согласно В. М. Живову, быть святым, значит:

1. быть христианином, так как «христиане, следуя Христу, соучаствуют в его Божестве по благодати и становятся святыми... Вхождение в святость в совершается через Христа: «Но, к примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках; ибо написано: будьте святы, потому что Я свят» (I Петра 1, 15–16)»;

2. быть членом церковной общины, участвующей в богослужении и причащающейся Телу и Крови Христовым;
3. совершить подвиг во Славу Божию, заключающийся в — служении Богу и церкви. В качестве святых почитаются отдельные лица, чья причастность к Богу «была явлена церкви как достоверный факт» — апостолы, ветхозаветные пророки и патриархи; — мученической смерти; подвиг совершаемый святыми, рассматривается, таким образом, не столько как достижение самого святого, сколько как действие Благодати Божией, как явление Божественного промысла; — аскетическом существовании и постоянном пребывании в молитве;
4. стяжать любви, радости, мира как плодов Духа;
5. стяжать дар чудотворения как удостоверение причастности к Богу.

Соответственно подвигу святые получают характеристику определенного чина святости: пророки, апостолы и просветители, святители, мученики и великомученики, исповедники, страстотерпцы, преподобные, юродивые Христа ради, благоверные, бессеребренники.

Значению слова подвиг в современном русском языке и церковнославянском языке, анализу его смыслов в религиозных текстах посвящена докторская диссертация И. В. Бугаевой. Ссылаясь на «Словарь Православной церковной культуры» Г. Н. Скларевской, Бугаева характеризует подвиг как усилия, совершаемые человеком ради приближения к Богу, как внутренние движения души, как поступки, совершаемые ради Бога, ради Христа [Бугаева 2010]. По В. В. Колесову, для русской ментальности актуальны два типа подвигов — геройство и святость. Герой является воплощением чести, его признак — презрение к смерти, он бесстрашен; Святой является воплощением совести, его признак — равнодушие к смерти, он бесстрастен [Колесов 2004: 150–151].

В данном исследовании мы обратимся к способам представления святых в минейных текстах. Исследование опирается на контексты, а именно: на те фрагменты текста, которые заключают эпитеты, данные святым.

## 2. История исследований

Научный опыт описания этимологизации и символизации имен собственных в сакральных текстах связан, как правило, с именами Христа и Богородицы. Так, например, в Путягиной минее символами имени Христа называются *воскресение, солнце, плод, класс* (колос), а также евангельские символы *агнец, свет, слово* [Турцова 2007; Турцова 2007(а)].

Имени в религиозном тексте посвящено ряд исследований, среди которых важное место занимают работы, изучающие сакральный оно-

Исследование сакрального ономастикона позволяет получить богатые и разнообразные сведения о религии, истории и культуре народа [Бугаева 2010 (а)].

Вслед за В. П. Нерознаком И. В. Бугаева считает всю энциклопедическую информацию, стоящую за именем, лингвокультурологически значимой [Там же]. Сакральный ономастикон изучался до настоящего времени фрагментарно. Больше всего исследований посвящено сакральной топонимике. Это работы М. В. Горбаневского, В. Я. Дерягина, А. А. Минкина, И. И. Муллонена, Н. М. Теребихина и др., а также непосредственно именам святых (В. И. Супрун, Б. А. Успенский, А. В. Юдин).

Мы полагаем, что прежде всего необходимо решить вопрос о терминологическом статусе имен собственных. Единичное имя собственное, как и совокупность имен, идентифицирующих человека, являются разновидностями *антропонимов*. Антропонимы объединяют различные по функции имена собственные, что позволяет квалифицировать их по разрядам: *личное имя*, данное при рождении, *патроним* (отчество, имя по отцу или деду), *фамилия* (родовое или семейное имя), *мононим* (полное имя без отчества и фамилии), *прозвище*, *псевдоним*, *криптоним*, *этноним*. У человека может быть несколько имен: гражданское, крестильное, монашеское, схимническое.

По мнению В. И. Супруна, имена святых содержат сакральную сему [Супрун 2000: 28–29], подобная точка зрения ориентируется на теорию «семантики онима». Вопрос о значении имени собственного обсуждается во многих работах, однако остается дискуссионным; не вдаваясь в детали проблемы значения антропонимов, представим точку зрения М. Э. Рут, имеющую непосредственное отношение к обсуждаемому вопросу:

Антропоним может быть двуликим: он существует сам по себе и как личное имя конкретного человека. Антропоним сам по себе не имеет реального значения — личное имя обладает отсоциумным денотатом и отсоциумным коннотатом. Антропоним сам по себе вбирает в себя культурные коннотации, за счет чего формируются фантомные лексические значения, превращающие его в промежуточную форму между онома и апеллятивом коннотоним [...]. Личное имя варьирует в социуме, через многочисленные варианты и дублиеты стараясь наиболее полно реализовать денотативное и коннотативное наполнение семантики имени. Антропоним существует в языке, особенности его функционирования определяются языковыми законами. Личное имя существует в социолекте, и чем уже социум, тем ярче особенности функционирования имени. Семантика антропонима определяется общенародными культурными коннотациями. Семантика личного имени определяется закрепленностью его за конкретным членом социума [Рут 2001].

Имена святых, функционируя в религиозных текстах различных жанров, в народных представлениях и мифах, приобретают денотативное и коннотативное наполнение, что отражается в терминологической классификации. Так, Н. В. Подольская квалифицирует имя святого как *агионим* [Подольская 1978: 26], И. В. Бугаева привносит уточнение, считая более корректным употребление термина *агиоантропоним*, так как вторая часть термина — *антропоним* — позволяет включить в классификацию любое имя собственное. Под агиоантропонимом понимается апеллятивно-антропонимический комплекс, служащий для именованя христианских святых. Характерным признаком агиоантропонима является его двукомпонентность или многокомпонентность, что отличает его от антропонима [Бугаева 2006]. Двукомпонентный состав агиоантропонима включает чин святости и имя святого, при этом указание на чин святости является обязательным, функционирует как в двукомпонентных, так и в многокомпонентных агиоантропонимах.

Двукомпонентные агиоантропонимы достаточно редки, «в основном они относятся к ветхо- и новозаветным лицам и святым, прославленным в первые века христианства» [Бугаева 2006: 232]. Наиболее распространенными являются трехчленная или четырехчленная структура, включающая чин святости + имя + дифференциатор. В качестве последнего могут функционировать номинаторы, дескрипторы, локализаторы, агномены, когномены, титулы, этнонимы [Там же].

Анализ имени святых будет проводиться на примере служб первых двух дней августа из Войновской Минеи на месяц август, содержащих три последования святым: службы 1 августа св. Маккавеем, службы Пренесения мощей св. первомученика и архидиакона Стефана 2 августа и службы святому Василию Блаженному Московскому 3 августа. Таким образом, предметом анализа будут имена святых, относящихся к различным периодам истории православной церкви. Исследование строится по следующему плану: краткий исторический экскурс, посвященный факту подвига, выборка агиоантропонимов из текста Минеи, их структурная и семантическая классификация, интерпретация материала исследования. Материалом исследования являются словосочетания — словесные ряды, представляющие собой двучленные или многочленные агиоантропонимы, а также словосочетания (синтагмы), содержащие символическую характеристику святого. Семантическая классификация святых учитывает чин святого по характеру христианских подвигов.

Под словесным рядом мы понимаем стилистический термин. Значение этого термина заключается, во-первых, в том, что он обозначает ряд слов, который не существует вне текста; во-вторых — в том, что данный термин предполагает широкое понимание понятия «словесный». Следовательно, словесный ряд — это последовательность языковых

единиц разных семантических групп. Третье свойство словесного ряда заключается в том, что он не обязательно является непрерывной последовательностью образующих его единиц, и, наконец, четвертое — в том, что образующие словесный ряд языковые единицы объединяются общими признаками. Следовательно, словесные ряды могут быть выделены по различным признакам, но обязательно должны соотноситься с определенной сферой языкового употребления и с определенным приемом построения текста [Горшков 2001: 155–156].

### 3. Служба святым Маккавеям

В книге заглавие службы выглядит следующим образом:

сѣтѣхъ мѣнѣхъ седмѣи брѣтѣи поплотнѣ маккавѣѣи, ѿ оучителѣа ѿхъ елеазара, и мѣтрѣ ѿхъ соломонѣи.

Венцами мучеников Господь награждал исповедников веры задолго до прихода Спасителя. Таковыми были братья Маккавеи, их мать Соломония и учитель их Елеазар. *Маккавей* — слово еврейского происхождения, переводится «Кто, как не ты, Боже». Это имя собственное представителей Хасмонейской династии, вождей и правителей Иудеи с 167 года до Р.Х. по 37 год после Р.Х. Однако христианская история сохранила только имена мучеников за веру. Как повествуют предания, 90-летний старец Елеазар (Елеазарий), его ученики — семь братьев Маккавеев и их мать Соломония погибли в пытках «от нечестивого сирийского царя Антиоха Епифана» за отказ вкусить идоложертвенного мяса. Особо чтятся братья, подвергшиеся изощренным пыткам, и, несмотря на возраст, мужественно принявшие смертные муки, отклонив посулы сирийского царя. Этот факт отражен во второй Маккавейской книге, по поводу его достоверности у П. А. Юнгера читаем:

Но далеко несправедливо было бы все повествования книги отвергать. Много в них и истинных сказаний. Например, прославляемое Православной Церковью с давнего времени мученичество Елеазара, семи братьев и матери их Соломонии (6: 18–7: 42) должно признать исторически достоверным [Юнгеров 2013].

В восточнославянской народной культуре имя *Маккавей* по созвучию стало связываться с маком, который к этому времени созревает. И в честь памяти святых, совпадающим с началом Успенского поста, в кушаньях обязательно присутствовал мак и мед, а праздник получил в народе названия Медовый Спас или Мокрый Маккавей.

Духовному подвигу Маккавеев посвящены гомилии и песнопения Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Августина,

Иоанна Дамаскина, Космы Маимуского. В России известны иконы, посвященные мученическому подвигу братьев Маккавеев, их учителю Елеазару и их матери Соломонии. Мощи семи святых мучеников Маккавеев хранятся в базилике апостола Андрея в Кёльне (Германия), мощи Соломонии — в Соборе святого Георгия (Стамбул).

Агиантропонимы данной памяти соотносятся с разными конкретными лицами. Елеазар — *священнейший, мудрый священник*:

Здесь Елеазар — первый из пострадавших до Христа (как Стефан — первый из страдавших после Христа), иерей и старец, седой власами, седой и мудростью, приносивший прежде жертвы и молитвы за народ, а теперь приносящий самого себя Богу в жертву совершеннейшую, в очищение всего народа [Жития святых 2003–2004: 6].

Соломония — богомудрая мать:

Там мать бодрая и мужественная, вместе чадолюбивая и боголюбивая, терпит в материнском сердце терзания, невероятные по природе. Она не о страждущих сынах жалеет, но мучится опасением, что сыновья не будут страдать; не столько скорбит об отошедших, сколько желает, чтобы присоединились к ним оставшиеся; у нее больше заботы о последних, нежели о преставившихся; потому что одним предстоит еще сомнительная борьба, а других кончина сделала безопасными; одних она вручила уже Богу, о других еще беспокоится, как примет их Бог. Какая мужественная душа в женском теле! [Жития святых 2003–2004: 7].

Именно братьям посвящен основной текст, именно их подвиг получает реальное и образное воплощение в Минее.

Выборка агиантропонимов и вокативов братьев Маккавеев представлена следующим словесным рядом (фрагменты приведены в той последовательности, в какой они появляются в тексте службы):

*Святые мученики, братья по крови, верных Моисейским преданиям хранители, добреи отроци, премудрые юноши, святые Маккавеи, крепкодушные Авраамисти внуци, седмочисленные страдальцы, божественные Маккавеи, воистину доблеи Маккавеи, прехвалнеи мученицы, Маккавеи всемудрыи, прежде мученик велицыи мученицы, отроци мудри, закону поборницы, отцу послушницы, маккавеи крепкодушнии, страстотерпцы христовы, многи муки страдальцы, мужеским умом Маккавеи, мученики святеи мученицы, Елеазара дети, всехвалнии мученицы, молитвеницы доблии, ликъ седмочисленныи.*

Как видим, агиантропонимы в большинстве своем двухсловны (19 двухсловных вокативов из 26), что соответствует выше сказанному о структуре агиантропонимов ветхозаветных святых.

Далее агиантропонимы классифицируются в соответствии с семантикой их компонентов. Имя святых представлено родовым именем

Маккавеи, функционирующим в пяти словосочетаниях. Чин святых представлен в 9 словосочетаниях, где функционируют слова *мученики, муки, страдальцы, страстотерпцы*. В Кратком словаре агиографических терминов В. М. Живова читаем: «Мученик (гр. *μάρτυς*, лат. *martyr*), древнейший разряд святых, прославляемых Церковью за мученическую смерть, принятую ими за веру»; «Страстотерпец, наименование христианских мучеников. В принципе это наименование может прилагаться ко всем мученикам, претерпевшим страдание (страсть, гр. *πάθος, πάθημα*, лат. *passio*) во имя Христово. Преимущественно же это наименование относится к тем святым, которые приняли мученическую кончину не от гонителей христианства, но от своих единоверцев — в силу их злобы, коварства, заговора. Соответственно, в данном случае подчеркивается особый характер их подвига — беззлобие и непротивление врагам» [Живов 1994].

Венцами мучеников Господь награждал исповедников веры задолго до появления Спасителя. И несмотря на то, что факт мученичества Маккавеев за веру относится к дохристианской эпохе, братья характеризуются согласно традициям, сложившимся в православной гимнографии: агиантропоним *страстотерпец* подчеркивает характер их подвига — непротивление и беззлобие. Учение о святости содержат все мировые религии, однако понимание святости существенно отличается в разных религиозных учениях [Там же]. Так, в иудаизме носителем святости является весь народ, однако он должен отвечать Божьим правилам святости, соблюдая нравственную и ритуальную чистоту. Ритуальное осквернение нечистой пищей считалось осквернением нравственной чистоты и отступлением от Божьих законов. Братья Маккавеи, их мать Соломония, их учитель старец Елеазар не были христианами, но причислены к лику святых христианской церковью за почитание законов своей религии, за стремление к чистоте своей души:

нечестіе ѿблчнѣше гѣрдѣго ѡчнѣноха ничтѣже предпѣчетше вѣременныа жѣзныи вѣчныа радн.

Возраст святых Маккавеев подчеркивается лексемами *отроки, юноши* (3 словосочетания): *добреи отроци, премудрые юноши, отроци мудри*. Характеристика по родственной принадлежности выражается лексемами *братья и внуци*: *братья по крови, крепкодушнии Авраамстии внуци*. Лексема *дети* и *отец* употреблены в переносном значении — в значении ‘духовные дети, ученики’ и ‘духовный отец, учитель’: *отцу послушници, Елеазара дети*. Следующая характеристика касается отношения Маккавеев к вере: *закону поборници, молитвенници доблеи*. О значении и использовании слова *внуки* в минейных последованиях можно прочитать ниже в разделе, написанном А. Г. Кравецким и А. А. Плетневой.



Итак, агиантропонимы характеризуют святых по принадлежности к определенному народу, роду, возрасту, родственными отношениям, подчеркивают их отношение к вере, духовное родство, включают также оценочные характеристики, повествующие о крепости духа, мужественности братьев — *крепкодушнии, воистину доблеи*, о мудрости и доброте — *премудрьи, всемудрьи, мужеским умом добреи*. И, наконец, главная характеристика — святые, именно это определение — *святые мученики* — открывает вышеприведенный словесный ряд.

Агиантропонимы и вокативы, функционирующие в службе святым Маккавеям, отражают несколько содержательных слоев: исторический, житийный, образно-символический, представленный словом-символом *кровь*, числовой символикой — числом семь, слой, восходящий к эзегетике, объединяет Ветхозаветные и Новозаветные темы.

#### 4. Служба 2 августа святому первомученику Стефану

Заглавие службы в Минее таково:

*Пренесѣніѧ мощей стѧго первомѣчника ѧ архидіакона Стефанѧ*

Святой Стефан почитается как первый христианский мученик, архидиакон и апостол. По обвинению в хуле на храм и закон он был привлечен Синодом к суду и побит камнями (33–36 гг по Р.Х.). Сведения о служении и подвиге отражены в Деяниях святых Апостолов (6:8–15; 7:1–60).

Наиболее частое упоминание отцами церкви о Стефане начинается в IV веке, распространение культа мощей — с начала V века. Известно о нахождении мощей святого Стефана в нескольких православных монастырях — в афонских монастырях, в Киево-Печерской Лавре, в Троице-Сергиевой Лавре. В православном календаре установлено три дня памяти святого Стефана: 27 декабря — усупение первомученика архидиакона Стефана, 15 сентября — обретение мощей, 2 августа — перенесение мощей из Иерусалима в Константинополь (ок. 428). Именно этому событию христианской истории посвящена служба 2 августа.

Следующий словесный ряд представляет агиоантропонимы и вокативы — имена святого Стефана в Минее на август:

*Преславное чудо, Стефане мучеником первострадалне, служителем основание, апостолом избранныи, венец благодатей, мученик Христов, венец существу честен, Стефане всечестне, первый в мученицех, венценосче Стефане, первомученик, всехваляне Стефане, страдальцемъ начало, дверь страждующимъ, Подвигоположник, богоявленник, славне Стефане.*

Как видим, среди приведенных примеров преобладают двухсловные агеоантропонимы, которые далее классифицируются соответственно их содержанию на несколько смысловых групп.

Слова первой смысловой группы — *апостолом избранный, служителям основание* — отражают деятельность Стефана как члена христианской общины. Согласно книге Деяний он в числе семи единоверцев был избран апостолами диаконом — служителем для поддержания порядка, также он проповедовал слово Божие, за что и был привлечен к суду.

Значение эпитета *богоявленник* по словарю Г. Дьяченко определяется следующим образом: «сподобившийся быть свидетелем откровений, явлений Божиих» [Дьяченко 2007, 54]. Как гласит книга Деяний, Стефан во время суда испытал теофанию: «Вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (7: 56).

Тот факт, что именно Стефан открывает историю христианских святых, их подвигов выражается в эпитетах *Стефане мучеником перво-страдалне, подвигоположник, первомученик, страдальцемъ начало, первый в мученицех*.

Агдеоантропоним *мученик Христов* определяет чин святости. «С распространением гонений на христиан этот дар свидетельства приписывается по преимуществу мученикам, которые своей добровольной смертью за веру засвидетельствовали силу данной им благодати, превратившей страдания в радость; тем самым они свидетельствуют о победе Христа над смертью и о своем усыновлении Христу», наряду с этим быть мучеником — значит следовать путем Христовым, повторяя его страсти и принося искупительную жертву [Живов 1994].

Вокатив *О, преславное чудо* — не только хвалебный возглас, характерный для гимнографического жанра, но также отражение духовных и физических изменений, происшедших со Стефаном, — чуда: «Все сидящие в синагрге, смотря на него, видели лице его, как лице ангела» (Деян. 6: 15).

Эпитеты *венец благодатей, венец существу честен, венценосче Стефане* говорят о венце мученика и венце святого, но необходимо также заметить, что имя Стефана (*Στέφανος*) в переводе с греческого означает, ‘венец, корона, венки’. В этом контексте слово *венец* может быть понято как символ духовной победы Стефана над врагами, как символ власти над теми, кто покорился вере (Деян. 6: 7).

Словосочетание *дверь страждущим* содержит слово-символ *дверь*, которое часто употребляется в православной гимнографии по отношению к Богородице и святым и знаменует входение в новое пространство существования. В Евангелии от Иоанна Христос говорит о себе: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет» (Ин. 10: 9). В минейном тексте евангельский символ

по отношению к Стефану получает новое осмысление, подвиг Стефана подает пример духовного пути христианина: **показѣла всесѣтѣи стѣфанѣ путь ко крѣсть стѣмъ и многи гдѣи прикѣли еси мѣни.** В похвалах *всехвальне* Стефане, славне Стефане отражается функция гимнографического текста — воспевание подвига святого. Характерным примером является следующий контекст из службы святому Стефану:

красѣи и кнѣда аггелскаго, и премоудрости и вѣры исполнь. и бжественна зри еѣла лѣчѣми. и бгоглаголюми оустьи, бгоглаголах еси ѣко рѣка, бжественнѣ вѣстоула, кѣшнее наследѣе бговлаженне оулучил еси.

Агиоантропонимы и вокативы выполняют три функции: во-первых, повествуют о подвиге мученика, во-вторых, о факте первого христианского мученического подвига, в-третьих, о служении Стефана, и, наконец, о признании его святости. Данные смыслы отражены в общепринятом антропониме святого первомученик и архидиакон Стефан, включающим чин святости + титул + имя.

Агиоантропонимы и вокативы отражают житийный слой содержания текста, в котором фиксируются основные этапы духовного восхождения святого, исторический, и образно-символический, реализуемый через образы-символы *венец, дверь, кровь*: «Течение кровей твоих небесные двери открывает». Образно-символическое содержание обогащается также за счет сравнений, например: *ѣко красѣи, ѣко стѣро, мироки ѣвѣла глѣвне стѣфанѣ*. Элемент экзегетики выявляется в сравнении святого Стефана с Адамом: *ноки адѣмъ за перѣаго чѣ крѣсть*.

## 5. Служба 2 августа святому Василию Блаженному Московскому

Заглавие службы в Минее выглядит следующим образом:

служба стѣаго блженнаго вasilѣа оуроднаго хрѣта рѣди москѣвскаго чудотворца

Предшественниками юродивых Христа ради были многие пророки Ветхого Завета Библии. В. М. Живов в своем словаре пишет о византийских источниках, повествовавших о “божих людях”, принимавших облик безумцев, ходивших нагими, носивших вериги и пользовавшихся исключительным почитанием византийцев, однако замечает, что почитание юродивых как святых не было санкционировано церковью [Живов 1994]. В России, в отличие от Византии, почитание юродивых приобрело весьма широкое распространение.

Перечисляя наиболее почитаемых русских юродивых, Живов отмечает те же черты их аскетического подвига, которые характерны и для византийской традиции юродства: внешнее безумие, дар пророчества,

соблазн как принцип поведения (перевернутое благочестие), обличение грешников и т.д. Однако юродивые в Московской Руси выполняют определенную социальную функцию, выступают в качестве обличителей неправедной власти. Эта функция юродивого нашла отражение и в русской классической литературе. В цитируемом ниже фрагменте трагедии А. С. Пушкина «Борис Годунов» представлен стереотипный образ юродивого [цит. по изданию: Пушкин 1978: 260]:

*Юродивый.*

*Борис, Борис! Николку дети обижают.*

*Царь*

*Подать ему милостыню. О чем он плачет?*

*Юродивый*

*Николку маленькие дети обижают... Вели их зарезать, как зарезал ты маленького царевича.*

*Бояре*

*Поди прочь, дурак! схватите дурака!*

*Царь*

*Оставьте его. Молись за меня, бедный Николка.  
(Уходит.)*

*Юродивый*

*(ему вслед)*

*Нет, нет! нельзя молиться за царя Ирода — Богородица не велит.*

Пушкинский юродивый обличает царя, называя его «цареубийцей» и «царем Иродом». Василий Блаженный, по-видимому, самый известный юродивый в истории Московской Руси, безбоязненно и резко высказывал в лицо Ивану Грозному неприятную для него правду [Кузнецов 1900: 26].

Сведения о жизни Василия Блаженного скудны и недостоверны. В житиях говорится о его даре ясновидения и о чудесах, которые имели место при жизни святого и после его смерти.

Словесный ряд — выборка агиантропонимов и вокативов из службы за 2 августа — представлен следующими словосочетаниями:

*Преславное чудо, преблаженне Василие (многократно), богоблаженне Василие, богодухновенне Василие, дом чистоты чуднее Василие, дом духу святому, богомудре Василие, человеце божии, муже желаний духовных, царствие наследниче, духом божиим наставляемый богоблаженный Василие, Русской земли светило великое, дом божии и жилище святого духа, блаженнее Василие, премудре Василие, чудный житием и мудрее Василие разумом.*

Прежде всего отметим функционирование чина святого — *блаженный*; на Руси слово *блаженный* прилагалось к святым юродивым; *юродивыми Христа ради* в православии называют религиозных подвижников и странствующих монахов, под мнимым безумием обличающих мирские ценности, скрывая собственные добродетели и навлекая на себя оскорбления.

Слово *блаженный* стало производящим для *богоблаженный* и *преблаженный*. Слово *богоблаженный* согласно «Словарю русского языка XVIII века» имело два значения: 1. *Слав. Прославленный, возвеличенный богом (о богородице и святых)*, и 2. Угодный богу; праведный [Словарь русского языка XVIII века]. По отношению к Василию Блаженному могут быть применимы обе характеристики. Слово *преблаженный* является этикетной формой обращения ко многим святым: Так, например, *преблаженным* именуется святитель Николай архиепископ Мир Ликийских, Симеон Богоприимец (*Радуйся, всем житием Твоим Господеву угодивый. Радуйся, Симеоне, старче праведный, Богоприимче преблаженный*. Акафисте, кондак 2), встречаем это определение и в молитве Ксении Петербургской (*Матушка Преблаженная Ксения, моли Господа Иисуса Христа и матушку Богородицу о нас грешных*).

Существительное *чудо* функционирует в значении ‘удивление’, соответственно прилагательное *чудный* — в значении ‘удивительный’, выражая соответствующее отношение и эмоции к образу жизни святого, его стяжанию Духа Святого. Удивление вызывает и образ жизни, и мудрость, и дар провидения: *чудный житием и мудре Василие разумом*.

В качестве символического именованя святого функционируют слова *дом*, *светило*. Значение символа выявляется в синтагмах: *дом чистоты, дом духу святому, дом божии и жилище святого духа*, где символ *дом* и слова со значением ‘жилище’, как и само слово *жилище*, традиционны и употребляются по отношению к Богородице, к святым в греческих и русских богослужебных текстах [см. об этом: Турцова 2007а)]. Эпитет *светило* восходит к слову-символу *свет*, символизирующему Христа, согласно его же словам «Я свет миру, кто последует за Мной, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12); *свет* также символ бессмертия, вечности, рая, чистоты, откровения, мудрости. Значение символа реализуется в синтагме *Русской земли светило великое*.

Духовное стяжание Василия Блаженного получает образное описание, в котором используется известное из Псалтыри сравнение с оленем — *и ѿко елень жаждѣ на источники воды живыа потѣклѣ ѿси и напнтѣа дшю хртѣвою люкѣю, с фиником и кедром — прѣведникѣ ѿко фѣникѣ процвѣтѣтѣ и ѿко кѣдрѣ иже влѣвѣнѣ оумножитѣа*.

Агиантропоним святого *блаженный Василий юродивый Христа ради Московский чудотворец* включает чин святости+ имя + чин святости + локализатор + номинатор, где *Московский* — локализатор, *чудотворец* — эпитет святых, прославившихся даром чудотворения и заступничества, выполняет функцию номинатора.

## 6. Выводы

Тексты Служебных миней представляют интерес для изучения символического и образного уровней гимнографии, однако они также содержательны с точки зрения фактуальной. Семантический анализ агиоантропонимов и вокативов выявляет персонифицированность понимания святости. Для верующих важна личность святого, его подвиг, соответственно, чин святости, а значит, гимнографический текст содержательно связывается с житием святого, намечая его основные темы. Анализ агиантропонимов и вокативов выявил также исторический и образно-символический слой содержания текста. В текстах служб встречаются также сравнения, символы и целые синтагмы, указывающие на смыслы, относящиеся к экзегетике.





# ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ СВЯТОСТИ

## 1. Гендерные исследования в лингвистике

В последние десятилетия чрезвычайно актуальными считаются т.н. социологические гендерные исследования, или исследования в области теории социального пола (гендера). Эти исследования носят междисциплинарный характер, а их результаты применяются для анализа общественных явлений и динамики их изменений. Сфера гендерного исследуется не только социологами, социопсихологами, культурологами, но и лингвистами. Понятие *гендер* (от латинского *gender* ‘пол’) было введено в научный оборот американским психологом и сексологом **Джоном Мани** [Money 1955: 264–266]. В настоящее время употребление термина *гендер* в значении ‘социальный пол’ является общепринятым [Дугин 2010].

Гендерные исследования в лингвистике смыкаются с исследованиями в области лингвокультурологии, поскольку связаны с представлением модели языковой картины мира. Целью изучения и описания гендерных стереотипов в сфере речевой деятельности является определение роли средств различных уровней языковой системы (от отдельных слов до целостных текстов), эксплицитно представляющих инструменты социальной детерминации и стратификации. Лингвистическая интерпретация гендерных проблем так же, как выражение представлений о классах, этносах, конфессиях и о других социальных группах, позволяет профилировать актуальные социальные вопросы: вопросы власти и агрессии, самосознания и свободы — как вопросы, связанные с принадлежностью к определенному полу. Проблемы человеческой сущности, смысла жизни и предназначения в гендерных исследованиях представляются в связи с социально-половыми ролями каждого индивида и с существующей в любом обществе иерархии, определяющей предрасположенность к дискриминации по признаку пола.

## 2. Противопоставление мужского / женского как культуротворческий фактор

Гендерный подход к исследовательскому материалу предполагает, что для всех типов общества характерна дуальность восприятия и отражения мира, обусловленная наличием гендерной антиномии. Антиномия мужское/женское как изначальное противопоставление может изучаться не только по отношению к самим членам общества, но и к создаваемым ими артефактам, формируемым ими отношениям, включая интерпретацию природных и социокультурных явлений. Гендерная антиномия ре-

ализуется в образцовом культурном коде для всех возможных парных сочетаний и противопоставлений. При этом считается, что дихотомия мужчина/женщина порождает все прочие антиномии, например: земля/небо, огонь/вода, есть/нет, день/ночь, да/нет и т.д. [Дугин 2010; ср.: Иванов/Топоров 1965].

В структуре общества гендерная принадлежность является тем фактором, который оказывает влияние на судьбу человека на протяжении всей жизни. Мужчинам и женщинам отводятся принципиально разные статусы и роли, а дуализм гендерных статусов в социуме чаще всего реализуется через структурированное неравенство функций. В рамках социального (культурного, этнического и т.д.) мужчина представляет собой полюс социального максимума, а женщина — полюс социального минимума. Мужчина социален в максимальной степени, женщина — в минимальной [Дугин 2010]. В таком случае говорится о существовании гендерной асимметрии [Рябов 1999: 5–7].

Образ мужественного мужчины и неспособной к подвигу женщины положен в основу типологии пола Жильбера Дюрана [цит. по: Дугин 2010]. Исследователь выделяет поведенческие и психологические черты, составляющие набор тех социальных и психологических свойств, которые в разной мере и в разных комбинациях встречаются в самых различных аспектах культуры и природы, определяя для основных типа: тип маскулиноида и тип феминоида.

Маскулиноид воплощает в себе активное начало, его поведение диктует волевой импульс, с помощью силового давления он разворачивает в своей деятельности вертикальные соответствия и оппозиции. В социуме этот тип соответствует мужскому гендеру как фундаментальному нормативу, как образцу, эталону или стандарту, по которому выстраиваются все социальные структуры. В мире психики этот же тип характеризуется быстротой, упорядоченностью, собранностью, растянутой вокруг прямой оси волей, структурированным желанием, стремлением повелевать и организовывать [Дугин 2010]. Мужчина как маскулиноид может быть участником активных агрессивных наступательных действий своего этноса, жрецом солнечно-небесного культа, преобразователем хаоса в порядок, жестко отделяющим одно от другого, началом, переводящим этнос в народ, строителем империи, носителем воли к власти, укрепляющим самотождество и разделяющим объекты внешнего мира, творцом теллурической культуры, преданным логосу и логике [Там же]. Мужчина маскулиноидного типа может самостоятельно оценить, что является добром, а что злом, решиться на борьбу за свою веру, предпринимать конкретные действия, чтобы достичь своей цели.

Феминоидный тип выступает в разных обществах в двух разновидностях: материнской и драматической [Дугин 2010]. В разных культурах

эти женские подтипы могут существовать под другими наименованиями, но вопрос об их существовании никогда не ставится:

Женский образ в каждой культуре предельно антиномичен: одну половину женского лика, как писала Б. Фридан, составляет «образ добропорядочной, чистой женщины, достойной преклонения, и вторую — женщины падшей, с плотскими желаниями». Каждая культура содержит и «темный», и «светлый» лики женственности [Рябов 1999: 18].

Материнский феминотип (феминотип I) характеризуется следующими свойствами: нерасчлененностью, мягкостью, пластичностью, сытостью. Этот тип женственности связан с деторождением, хозяйством, домом, семьей и воспитательными функциями. Он ассоциируется с урожаем, спокойствием, дружбой, равенством, миниатюризацией. Представители данного типа феминотида встречаются скорее в массах, в низших слоях общества, чем в элитах.

Феминотип II (иногда называемый «драматическим ноктюрном») — это возлюбленная, любовница, невеста, или, в регистре галантных представлений, — Дама Сердца [Эвола 1996: 290–292]. Второй женский тип пытается развить в себе мужское начало, поэтому в отношениях этого типа с маскулиноидными личностями отмечается асимметричность: либо в них доминирует мужское, и тогда женское подавляется, либо женское существо полностью подчиняет себе мужское, которое покоряется, смиряется. Феминотип II — это не укрощенная, но и не победившая женственность, от которой мужчина зависит, иногда побеждая ее, порой проигрывая [Дугин 2010]. Феминотип II представляет собой женщину с эротической тягой к другому полу, кокетливую, завывающую любовные интриги, с легким нравом, любящую праздники, смех и веселье, алкоголь и легкие наркотики. Этот тип реализует себя в искусстве (особенно в музыке и поэзии), путешествиях, активен в разных сферах жизни. Для феминотида II характерна частая перемена места жительства, находчивость, а также лживость, необязательность, хитрость, коварство [Дугин 2010]. Представители феминотипов II чаще встречаются в элитах, чем в массах. Современный американский социолог Юрий Слезкин обобщенно назвал этот тип «меркуриальным» [Слезкин 2005].

### **3. Сущность гендерного подхода к исследованию гимнографических текстов**

Социальный статус женщины отражается в литературе, в текстах различных жанров, в их языковой материи. Особенно интересными в этом отношении нам кажутся религиозные тексты, содержащие идеологические императивы и являющиеся источниками конфессиональной систе-

мы ценностей. В этих текстах фиксируются важные смыслы, с помощью которых верующие пытаются организовать собственную жизнь. Интересную задачу представляет собой исследовать в гендерном аспекте тексты гимнов и служб в честь святых. Последние создавались не с целью познакомить читателя с фактами жизни реальных людей, а для воспевания подвига святости. В текстах гимнов и служб в целом подводится итог жизни, указывается смысл подвига, отбирается самое существенное из происшедшего в жизни святого. Одним из совершенных образцов церковной гимнографической литературы являются служебные Минеи, размер которых позволяет создать законченное произведение, вписывающееся в канон православной церкви.

В религиозных текстах, прежде всего в гимнографии и в созданных на основе гимнографических произведений житиях святых, можно встретить охарактеризованные выше типы маскулиноида и феминоида. Христианская идеология особо подчеркивает различный онтологический статус мужского и женского [Эвола 1996: 270]. В христианской религии характеризуются и два типа феминоидов: первому типу соответствует Мария, даровавшая жизнь Спасителю, второму — Ева, погубившая человечество. Далее мы попытаемся проследить, как в языковой материи гимнов отражены проблемы взаимодействия принадлежности к социальному полу и стремления к святости.

В старообрядческих общинах женщины исторически занимали иное место и выполняли несколько иные функции, чем в общественных образованиях, руководимых господствующей церковью [Андреев 1870; Керов 2006; Тикас 2011]. Известно, что девочки наравне с мальчиками в старообрядческих общинах обучались грамоте (в Войнове школа при моленной существовала до конца 30-х гг. XX в.), а уставщицы и начетчицы поморцев могут вести службы в моленных наряду с мужчинами и в их отсутствие [по устному свидетельству о. Владимира Шамарина, наставника Санкт-Петербургской Поморской общины]. А. А. Камалова и Л. А. Савелова пишут об особенностях женской культуры на Русском Севере (традиционно старообрядческом), об особом положении женщины, независимого и самостоятельного члена крестьянского сообщества [Камалова/Савелова 2007: 128–129].

Исходя из оценки роли женщин в старообрядческих общинах в историческом прошлом и в настоящее время, мы поставили перед собой исследовательскую задачу: выяснить, не обусловлен ли в определенной степени современный социальный статус женщин в старообрядческих общинах идеологией христианского Священного Предания, выраженной в гимнографических произведениях, постоянно звучащих в моленных, и в житийной литературе, известной из ежедневного домашнего чтения. Для этого на первом этапе исследования мы решили воспользоваться

методом лингвистического анализа текстов, воспевающих христианский подвиг женщин и мужчин, вошедших в пантеон святых православной церкви.

#### 4. Мужской и женский подвиги в гимнографическом изображении

Исследование было начато с подсчета количества минейных служб в честь святых-мужчин и святых-женщин, при этом учитывались службы только тем святым, к которым гимнографы обращались поименно. Например, служба в честь святого священномученика Патрикия, епископа прусийского, и иже с ним Акакия, Менандра, Полиена, квалифицировалась как служба четверем святым (ВМ, V, 19). Не учитывались святые, упоминаемые в минеях без перечисления их имен, например: Святых семи девиц (ВМ, V, 18). Вводный количественный анализ служб показал, что количество дней памяти мужчин-святых значительно превышает количество дней памяти женщин, и соответственно, различается количество служб в честь одних и других святых. Таким образом, первым проявлением неравенства социального статуса женщин является *значительное* преобладание в количественном отношении служб мужским святым в минеях месячных в дореформенный период.

В таблице 1 приведены полученные нами количественные данные. Количество служб, посвященных святым-женщинам в минеях в отдельные месяцы составляет от 2% до 21% общего числа служб, в среднем на 10 служб, посвященных святым-мужчинам, приходится только одна служба, посвященная женщине.

Почему церковь канонизировала мужчин чаще, чем женщин? Отличается ли представление христианского подвига мужчины от подвига женщины? Находит ли отражение в тексте гимнов, сложенных в честь святых, традиционно принятое в обществе противопоставление мужчин и женщин? Согласно стереотипному представлению о разделении полов, отраженному также в европейских языках, мужчины обладали такими чертами характера, благодаря которым были способны совершать подвиги (в т.ч. подвиги веры), женщинам же была не свойственна социальная роль воительницы. Можно привести в пример историю Орлеанской Девы Жанны д'Арк, обвиненной за свои не приличествующие женщине действия в колдовстве и удостоившейся канонизации только в 1904 г.

Таблица 1. Количество святых в месячных минеях

Месяц	Общее количество святых	В т.ч. мужчин	В т.ч. женщин
Январь (I)	110	106 (96%)	4 (4%)
Февраль (II)	42	40 (95%)	2 (5%)
Март (III)	52	49 (94%)	3 (6%)
Апрель (IV)	70	66 (94%)	4 (6%)
Май (V)	70	63 (90%)	7 (10%)
Июнь (VI)	67	59 (88%)	8 (12%)
Июль (VII)	62	52 (84%)	10 (16%)
Август (VIII)	55	52 (94,5%)	3 (5,5%)
Сентябрь (IX)	61	48 (79%)	13 (21%)
Октябрь (X)	72	62 (86%)	10 (14%)
Ноябрь (XI)	82	76 (93%)	6 (7%)
Декабрь (XII)	73	65 (89%)	8 (11%)
Итого	816	738 (90,5%)	78 (9,5%)

#### 4.1. Семантика мужского подвига в минейных текстах

Описание подвига мужчин-святых сопровождается словом мужество, внутренняя форма которого не оставляет сомнений в том, какой пол народное сознание наделило такими чертами, как храбрость, смелость, отвага, воинственность. Текстовые иллюстрации в словаре И. И. Срезневского, представляющие греческие соответствия в славянских и русских переводах святоотеческой литературы (в «Пандектах» Антиоха Палестинского XI в., в словах Григория Нисского или Кирилла Иерусалимского), связывают древнерусские слова, производные от существительного *мѣжь*, *мѣжь*, с греческими дериватами существительного *ἀνήρ, ἀνδρῶς* – 1) мужчина; 2) человек; 4) истинный мужчина, настоящий, т.е. храбрый, мужественный, доблестный человек [Дворецкий 1958, I: 138–140, 147]. Можно предположить, что аксиология лексем *мужество*, *мужественный*, *по-мужски* и др. сформировалась еще в древнегреческом языке до того, как эти слова попали в славянские минеи в виде калек, ср.: *мѣжьскы стоаети на сжпостата нашего (ἀνδρίως)* («Пандекты» Антиоха); *мужьскыи – ἀνδρεῖος* – храбрый, мужественный; *мужьствовати – действовать доблестно* [Срезневский I: 192–193]. В «Полном церковнославянском словаре» протоиерея Г. Дьяченко также дается ряд дериватов, производных от слова *мѣжь* (мужественный человек, супруг). Их значение, согласно толкованиям, включает семантическую доминанту мужества и мужественности [Дьяченко 1993: 319]:

- (1) мѡжѡчнѡ 'по-мужески поступать',
- (2) мѡжѡдѡблѡстѡ 'мужество, неустрашимость',
- (3) мѡжѡмѡдрѡннаѡ 'подобна мудрому мужу',
- (4) мѡжѡмѡдрѡнно 'с благоразумным мужеством',
- (5) мѡжѡпѡдѡкнѡй 'подобный в твердости мужам',
- (6) мѡжѡеки 'мужественно',
- (7) мѡжѡетѡ 'подвиг, славное дело, победа',
- (8) мѡжѡетѡѡ 'мужаюсь, храбрюсь, мужественно восстаю против кого',
- (9) мѡжѡѡмно 'с мудростью, приличною мужам',
- (10) мѡжѡѡмнѡй 'имеющий разум мужеский, разум совершенный',

а также:

- (11) кмѡжѡчнѡ 'мужаться, мужественно восставать, ободряться, одушевляться' [Дьяченко 1993: 80].

Характер и черты молодых людей в минеях определяются иначе, при помощи дериватов от названия молодого мужчины: юноша — юношеки 'с юношеской бодростью, мужественно' [Дьяченко 1993: 845].

Подвиги мужества, совершенные святыми-мужчинами, описаны в минеях с употреблением выше перечисленных слов как статически, так и динамически. Под статическим изображением мужестве мы подразумеваем описание черт характера, поведения, достоинств и добродетелей святого. При таком способе описания мужество ставится в одном ряду с другими характеристиками поведения святых.

Значение слова *мужество* в тексте часто усиливается и подчеркивается словами-синонимами *подвиг* и *доблесть*. С точки зрения динамики, мужество — это путь к подвигу, необходимое условие его совершения. В текстах миней слова мужество и *подвиг* часто соседствуют, например:

- (12) Ѳ мѡчѡническѡ кѡшѡдѡ мѡжѡеки пѡдѡвиги (святой мученик Агафоник, ВМ, VIII, 22, 368об.) и пѡдѡвигѡмѡ мѡчѡниче кѡзѡде мѡжѡеки (ВМ, VIII, 22, 369об.);

- (13) мѡжѡекими пѡдѡвиги дѡблѡетѡвенно сиѡюще (святые мученики Терентий и Неонила, ВМ, X, 28, 4).

Мужественность святых подчеркивается также словом-синонимом *доблесть*:

- (14) Ѳ тѡѡемѡѡ мѡжѡетѡѡ Ѳ дѡшѡкнѡй дѡблѡсти сѡкнѡе (святой священномученик Елевферий, ВМ, XII, 15, 168);

- (15) Мѡѡкамѡ ѡблѡцы не пѡкрѡши, мѡжѡетѡ тѡѡѡ мѡчнѡе и дѡблѡетѡ (святой мученик Харлампий, ВМ, II, 10, 143).

Иногда пару основных черт характера святого образуют мужество и мудрость (разум, смысл, ум):



(16) Мужествомъ и мудротю побѣдъ прѣне (святой мученик Игнатий Богоносец, ВМ, I, 29, 452);

(17) Оумъ на врагѣ мѣжъски коуружѣши (святые мученики Сергей и Вахх, ВМ, X, 7, 62);

(18) Языкъ многообразны и разтерзанѣ претерпѣхъ еи склчѣн, мужественнымъ разумомъ (святой мученик Савин, ВМ, III, 16, 118);

(19) Мужествомъ разумъ преподанъ въ чреда чарѣе (святой отец Тарасий, ВМ, II, 25, 298об.);

(20) Мужескимъ и чвѣрдымъ еѣла емысломъ. Чѣмъ развращенѣ нечетѣвѣѣ ѣ ополченѣ повѣдѣлъ еи (святой мученик Акакий, ВМ, V, 7, 78об.);

(21) мужескимъ оумомъ, непоцѣдѣмъ плоть (святые мученики Андреян и Наталия, ВМ, VIII, 26, 401).

Мужество может быть проявлением характера (нрава) святого:

(22) колѣзѣн чѣжѣла и нестерпимыя раны, мужескимъ нравомъ претерпѣша (святые мученики Фирс, Левкий, Филимон, Аполлон, Ариан, Каллиник, ВМ, XII, 14, 159об.);

(23) Законно пострадавъ мѣчѣ, мѣжъскимъ нравомъ дѣла. вѣла беззаконнѣющѣмъ погналѣ еи совѣты (святой мученик Логин сотник, ВМ, X, 16, 154).

В минеях говорится также о мужестве мужской души:

(24) Мужествомъ души бжѣтвенѣ коуружѣши, и непретѣннѣю молѣтѣмъ ѣако копѣ прѣемъ державѣш, развѣлкахъ еи дѣмоньскаа коньчѣтка (преподобный отец Дий, ВМ, VII, 18, 238об.).

Текстовой статический образ мужества создается парами экспрессивно коннотированных существительных, выступающих в качестве контекстуальных синонимов: *мужество — подвиг, мужество — доблесть, мужество — нрав, мужество — мудрость, мужество — ум, мужество — разум, мужество — душа.*

Динамически мужество представлено в сюжетных изображениях борьбы: святой борется с искушающими его бесами, представителями зла на земле, или со своей собственной слабостью. Мужество придает святому силу в действиях и твердость в принятии решений: вгдѣ слонмѣнитѣнъ врагѣ. тѣцѣшѣла ласкѣнѣмъ оукаратѣ чѣюу мысль, тогда мужествомъ оудокрѣмѣ, сопротѣвѣла чѣвѣрдѣ (святой мученик Мирон, ВМ, VIII, 17, 299). Динамическую картину ситуации, в которой святой проявляет мужество, создают глаголы, несущие семантику завершения борьбы и победы:

1) дерзнуть: Мужествомъ ообразѣ ѣвѣла, набонмѣнѣнѣ дерзнуоула еи подѣти еѣе едѣнѣмъ страданѣла (мученик Андрей, ВМ, VIII, 19, 320);

2) погубить: *мужески храброва со врагомъ исплѣтхца и его погубилъ сѣи* (святой мученик Андрей, ВМ, VIII, 19, 320);

3) победить: *Мужеским и твердыми глѣл смысломи. ты развращеніи нечестивкѣ и ополченіи погубилъ еи* (святой мученик Акакий, ВМ, V, 7, 78об.); *Мужествовахъ, погубилъ сѣи страстнаа възвгранаа вѣл* (преподобного отца Никона, ВМ, XI, 17, 249);

4) сопротивляться: *Игемъ и огню, и мучеными соудомъ, мѣнче съпротивилъ мужески* (святой священномученик Мокий, ВМ, V, 11, 156об.);

5) понудить, поработить: *мужески ко сретевкѣ понудилъ, и плоть поракотити дхъ* (преподобный Пафнутий, ВМ, V, 1, 7);

6) подвизаться: *Мужески подвизаа налетъ* (святой мученик Христофор, ВМ, V, 9, 128об.);

7) сокрушить: *верелми желѣзными, голени сокрѣшаемн, страстотерпцы гднн. нечестиа кѣти терпѣніа верелми, и мужествоми констину сокрѣшиште* (святые мученики Андрей и Наталия, ВМ, VIII, 26, 401);

8) погасить: *идольскю же погасилъ еи прелестъ мужески, лютаго вѣла* (святой мученик Христофор, ВМ, V, 9, 130).

Семантическое пространство текста создается субстантивно-глагольные парама: *мужество — дерзнуть, мужество — погубить, мужество — победить, мужество — сопротивляться, мужество — понудить, мужество — поработить, мужество — подвизаться, мужество — сокрушить* и т.д.

Таким образом, из проведенного выше семантического текстового анализа вытекает, что мужчины, совершившие подвиг веры, удостоившийся воспевания в минеях, соответствуют типу маскулиноида, активного борца, повелителя и организатора, творца и преобразователя [Дугин 2010].

## 4.2. Семантика женского подвига в минейных текстах

Представленные выше черты поведения не свойственны описанным выше двум типам феминоидов. Женщины, принадлежащие к материнскому типу, миролюбивы, склонны к покою и стремятся к внешней и внутренней гармонии. Женщины второго, драматического типа стремятся наслаждаться жизнью. Ни первый тип, ни второй не вписываются в ту сферу общественной активности, которая предполагает подвиг за веру. И тем не менее, известны женщины, совершившие такой подвиг и причисленные к лику святых. Для этого им приходилось овладеть такими чертами характера, которые выходят за рамки социального стереотипа

женского пола, и выполнять другие общественные функции. Анализ гимнографических текстов показал справедливость выводов О. В. Рябова: для того чтобы проявить добродетель и преодолеть несовершенство женской природы, женщина должна была уподобиться мужчине, т.е. совершить переход от несовершенного к совершенному, от телесного к духовному, от хаоса к порядку [Рябов 1999: 8–12, 15–17].

В языке служб нет специальных слов для описания женского подвига святости. Вероятно, стереотипы поведения, закрепленные в языке, табуируют ситуацию изменения женщиной своей гендерной роли при помощи языковых средств. Смелость и отвага женщин, как и смелость и отвага мужчин, определяются только с точки зрения мужского пола. Как молодые мужчины (юноши), так и молодые женщины (идевошки) совершают мужественные поступки *юношики* (*юношико*). Отсутствие специального слова, обозначающего ‘мужество женщины’ показывает, что такое явление отсутствовало в культурном и социальном пространстве периода раннего христианства, так же, как и во времена античности [Рябов 1999: 9]. И хотя в словаре Дьяченко зафиксировано слово *жѣнѣтѣво*, оно не выступает в системные отношения с лексемой *мѣжѣтѣво*, так как обозначает ‘женский пол’, ‘свойство женщины’, ‘месячные’ [Дьяченко 1993: 181].

Женщины, способные на подвиг веры, ведут себя *мужественно*, *мужески*, *мужествуют*, или *юношески*, т.е. уподобляются мужчинам. Святая мученица Васса вела себя *мужески* во время испытаний: *Нѣ оустрашила по велѣніи богомѣрскихъ, страхомъ гднимъ ѡградѣнаа ти дша, кѣнѣи различныхъ и бѣдъ. чѣмъже мужески дерзнула єси* (ВМ, VIII, 21, 344об.). Святая мученица Матрона *юношико* показала *тѣрпѣніе* (ВМ, III, 27, 252об.). Мужское бесстрашие проявила святая великомученица Евфимия во время пыток:

(1) *И кѣ колесѣи привлѣзѣма, и звѣрьми раетерзѣма, и ѡгнемъ и водою ѡкострибишиа промыломъ вѣѣа дѣа . тѣмы князѣа тѣчѣніи кровными, мѣжески оудавила єси* (ВМ, IX, 16, 211).

Мужественно восстала против своего учителя святая первоученица и равноапостольная Фекла:

(2) *Претѣла мѣчѣтелево велѣніе, прегордоє. на негово. и жєны кѣгочѣтно о хѣк мѣжѣтѣковаша* (ВМ, IX, 24, 310).

Благоразумным мужеством пострадала святая мученица Харитина:

(3) *Блѣтѣ претѣаго дѣа чѣа одаровакши, блгодѣтными оукраи плетѣіми и радостѣ вѣчнѣюцѣю наследити оукрѣпѣи, мѣжемѣдрєно пострадавшию* (ВМ, X, 5, 470б.).

Благодаря мужеству святая мученица Гликерия смогла выстоять против диких животных: *зкѣри покѣждаюши мѹжеики* (ВМ, V, 13, 170).

Описание женского подвига в текстах минейных служб не отличается от описания подвига, совершенного мужчинами. Мужество является одновременно и чертой характера женщины, и ее подвигом, выражаясь в конкретном действии.

Статические характеристики мужества женщин представлены теми же субстантивными парами, какие были использованы в описании мужских подвигов:

1) мужество — подвиг: *Претерпѣла ѿи мѹжеики подвигъ* (святая великомученица Марина, ВМ, VII, 17, 223);

2) мужество — нрав: *мѹжыкии приѡша нравъ* (святые мученицы Минодора, Митродора и Нимфодора, ВМ, IX, 10, 144);

3) мужество — мудрость: *и мѹжемѹдрено претерпѣла ѿи кѣиѡла, и расчюрганѡла стѡго чѡи чѣленѡ* (святая мученица Акилина, ВМ, VI, 13, 146об.);

4) мужество — ум: *оумомъ кѡ мѹжеикимъ дѣланѡмъ востече, оуподобльшиа кѡгодѡчѡю* (святая преподобная мученица Евгения, ВМ, XII, 24, 341);

5) мужество — доблесть: *радѹила ѡже кѡженъчѣмъ чѣлкѡ мѹжыки доклетговѡкъши* (преподобная мать Ефросиния Александрийския, ВМ, IX, 25, 316).

6) мужество — разум: *мѹжеикимъ рѡзѹмомъ и ѡбразомъ* (святая первомученица и равноапостольная Фекла, ВМ, IX, 24, 311–311об.); *мѹжеподѡбнымъ рѡзѹмомъ мѡнѡце, и крѣпости ипѡлниа ѡгъть; Мѹжеикимъ глѡвѡла рѡзѹмомъ* (святая мученица Ирина, ВМ, V, 4, 68об.-69);

7) мужество — душа: *Гѡвѡла на сѹдѡици мѹжыкѹю дѡѹ ногѡци* (святая великомученица Евфимия, ВМ, IX, 16, 214).

В оппозициях *мужество — мудрость* и *мужество — разум* использованы композиты *мѹжеподѡбѡла*, *мѹжемѹдрено*, отражающие средневековое мнение о несовершенности женского разума. Ум и благоразумие считались атрибутами мужчины, и эти мужские качества принимались за эталон [Рябов 1999: 8–12]. Но даже женщине, проявившей якобы несвойственную ей мужскую мудрость, трудно сравняться с мужчиной, так как он в своей святости достигает более высокого уровня, например: если добродетелью святой мученицы Матроны является *мужская мудрость: ипѡдейскомѹ шатѡнѡю и нагломѹ сѹрѡвѡтѹ, помыломъ сопротѡвльшиа мѹжемѹдренѡла* (ВМ, III, 27, 250об.), то святого Акакия — *божественный раз-*

ум: Рáзумомъ вѣтвеннымъ, ѿ премъдромчтїю ѿ слóбкомъ оукрашенн. мѹдрецѣмъ плетѣнїа неразѹмнаа разорилъ єси (ВМ, V, 7, 79об.).

Женщины способны к активным действиям, которые в минеях описаны ситуативно-динамически:

1) мужество — дерзнуть: стрáхомъ гднимъ ѡградѣнаа чти дша, бѣснїи разлѣчныхъ ѿ вѣдъ . чѣмъже мѹжеикн дерзновѹла єси (святая мученица Васса, ВМ, VIII, 21, 344об.);

2) мужество — удавить: ѿ ќ колесїи привлзѣема, ѿ звѣрьми расстерзѣема, ѿ ѡгнемъ ѿ водю ѡкострѣвшиса промысломъ вѣтїа дха. члмы князѹ тчѣнїи кровнымн, мѹжьскн оудавїла єси (святая великомученица Евфимия, ВМ, IX, 16, 211);

3) мужество — победить: звѣри повѣждаюши мѹжеикн (святая мученица Гликерия, ВМ, V, 13, 170); мѹчнчелей томлѣнїа повѣдила єси мѹжеикн (святая мученица Христина, ВМ, VII, 24, 293об.);

4) мужество — разразить: како мѹжьственымъ сплетѣнїемъ, врагѹ невн-  
димаго разразїла єси (святая мученица Парасковия, ВМ, X, 28, 23).

В минеях и для мужского и для женского подвига святости употреблены аналогичные статические и динамические конструкции. Это значит, что и мужчины, и женщины подвергались одинаковым пыткам, проявляли одинаковые черты характера, одинаково страдали. Только женский подвиг не вытекает из существования женского начала, а всегда ориентирован на образец мужского поведения, нуждается в мужском руководстве и обязан преодолеть несовершенную женскую природу и вознестись над ней: «Жены суть, немощнейшая чадь, а со зверем по человеку борются. Чудо, да только подивитися лише сему!» – писал протопоп Аввакум о боярыне Морозовой и княгине Урусовой [Аввакум 1934: 204].

В описании мужского подвига отсутствует семантическая оппозиция мужского/женского, однако можно найти подтверждения тезису о том, что женский подвиг сформировался в ситуации конфликта между женской телесностью и мужским духом [ср.: Рябов 1999: 8–9]. Если мужское начало связывается с умом, сильным духом, подвигом, то женское начало связано с телесностью и слабостью. В статичном образе женственность образует пары:

1) женственность — слабость (немощь): Ни ѿго рабóчное, ни слабóсть жѣньскаа, ни глáдъ ни рáны заплáша чл` (святая мученица Матрона, ВМ, III, 27, 250об.); мѹжьскѹ крѣпóсть прїемѣши, а жѣнїскѹ нѣмощь ѡкѣрѣши дѣвола повѣди (святая мученица Парасковия, ВМ, X, 28, 14);

2) женственность — похоть (страсть): Премъроуць кѣѣа прѣжде о чекѣ напниаа љетъ. ии љи добраа моа и прекраснаа, и похотн женскіа неетъ кѣекѣ (блаженная княгиня Ольга, ВМ, VII, 11, 150об.);

3) женственность — тело (порочное, несовершенное): смѣртъ горкѣю черпѣце и женскимъ чѣломъ змиа ѡстѣпника сокрѣшаюце (святые мученицы Минодора, Митродора и Нимфодора, ВМ, IX, 10, 145); кѣ женскѣмъ чѣлени, мѣжскіа копрѣемше поудвиги (150), Несквершенны-ми оуко чѣлени и сквершеномъ оумомъ (141об.).

Женщины-святые отвергают слабость, немощь женского тела, похоть женскую, принимая мужскую крепость, что позволяет им сокрушить «змия-отступника» даже слабым женским телом. Тем не менее, женский пол именуется в минеях как немужской, и вместо слова женщина может быть употреблено немѣжетвена: Івниа на сѣдници мѣжскѣю дѣѣ ноглицн, и врага іако немѣжетвена погѣдла ии (святая великомученица Евфимия — ВМ, IX, 16, 214).

### 4.3. Путь женщины к святости: превращение в мужчину

Какой путь к святости совершают женщины, воспетые в минеях? Путь к идеалу лежит через подчинение мужчине, выполнение его наставлений и следование ему. Женщина, согласно средневековым философам, ученикам Аристотеля и Платона, существо неразумное, неспособное к самоконтролю и поэтому нуждающееся в руководстве. Образцом поведения для женщины должен быть муж, потому что мужчина — это образ и подобие Божие [Рябов 1999: 8–25]. Таким образом, благодаря руководству своего мужа, подражая своему мужу, действуя совместно со своим мужем, женщина обучается поступать, как мужчина. В текстах минейных служб многократно упоминаются супружеские пары, в которых жена, подражая мужу, вместе с ним борется мужественно, мужески:

(1) стѣтотѣрпцы мѣнцы ѡ на сѣдници мѣжеки проповѣдаете (святые мученики Тимофей и Мавра, ВМ, V, 3, 40об.)

(2) Івазѣми мѣнцы іва вазниа краѣа, мѣжеки разорѣете (святые мученики Тимофей и Мавра, ВМ, V, 3, 43);

(3) Верѣми желѣзными, голени сокрѣшаѣми, стѣтотѣрпцы гѣни. нечетѣа корѣти черпѣниа верѣми, и моужетвомъ конѣтнѣ сокрѣшитѣ (святые мученики Андрей и Наталия, ВМ, VIII, 26, 401);

(4) кѣ миродержителемъ сопротѣвѣтел, и сиѣх лѣкаѣство, мѣжскіа поѣждыше (святые мученики Евлампий и Евлампия, ВМ, X, 10, 79об.);

(5) многообразных мѣками, мѣжыки приближышеа (святые мученики Терентий и Неонила, ВМ, X, 28, 1)

(6) мѣжыкими подвиги доклетквенно силюци (святые мученики Терентий и Неонила, ВМ, X, 28, 4).

Как уже говорилось выше, путь женщины к святости требует проявления мужских доброделей и преодоления женской природы. В текстах служб многократно отражен факт изменения женским полом своего общественного статуса. Женщина по своей природе недостойна выполнять «мужские» функции и неспособна к «мужским» действиям, поэтому она вынуждена сменить свой социальный пол, т.е. вести себя как мужчина. К подвигу веры ведет ступенчатая дорога: женщина → мужчина → подвиг → святость. По-видимому, женщине не дано приобрести святость без достижения промежуточного уровня — мужественности.

Первым этапом перехода в противоположный пол может стать изменение внешнего облика, т.е. облачение в мужскую одежду. Таково было начало подвига за веру преподобной матери Феодоры (в мѣжыкы одѣждѣ ѡблѣкшыся ВМ, IX, 11, 155об.), преподобной матери Пелагии (в мѣжыкы ей жѣньство врага попра и ст҃расти оугаси чѣлєсныа ВМ, X, 8, 65) и других женщин-святых. Мужская одежда должна скрыть то, что у женщин порочно, — тело:

(7) несявершєннымн о҃ко чѣлєснѣ и сѣвершєнномх о҃момх, вѣч҃аго змѣл злначалнаго, по-вѣдисте славлєннє силою дх҃овнонѣ, и нємоцнѣ того крѣпостѣ показасте (святые мученицы Минодора, Митродора и Нимфодора, ВМ, IX, 10, 141об.).

Женщина, которая решается на шаг внешнего преображения, поступает разумно и радуется этим Господа:

(8) в мѣжыкы вѣко жѣньство мѣрѣ о҃крыкши; радѣиса иже в жѣньствѣмх чѣлѣ мѣжыки доклетквокавши (преподобная Ефросиния, ВМ, IX, 25, 315об.);

(9) жѣньскыю слакостѣ о҃крѣпѣкши, нѣными надеждами. посредѣ вєлєиса неслѣмѣнноу мыслѣю, мѣжєн б҃годохновєннѣк (ВМ, IX, 25, 317об.);

(10) зарєю вжєствєных дѣлѣннѣ яко кáмєнь и змарагда, чѣта вндѣна кысть посредѣ мѣжы. мѣжєска корєнѣа показзѣюци и вєєлѣци га (ВМ, IX, 25, 318об.).

Свою женственность можно скрыть и перед самой собой, т.е. забыть о ней. Так поступила на своем пути к святости преподобная мученица Евгения: жѣньское с҃стєствѣо закыкши, о҃момх к мѣжыкы дѣлѣннѣмх кортєчє, о҃подобкышыся к л҃годáтїю (ВМ, XII, 24, 340об.).

Иной способ или второй этап превращения женщины в мужчину — жизнь с мужчинами под видом мужчины, чаще всего в мужском мо-



настыре. Такой шаг после переоблачения предприняла преподобная мать Феодора:

(11) мѡжьскыи по́двиги воздѣржѣніа претерпѣвши, низложила єи многокѡзннаго, ѣже смѡжи жїзнь пожївши (ВМ, IX, 11, 156об.);

(12) ꙗко женѡ чѣломъ погрѣдѣ мѡжь жїтїи (ВМ, IX, 11, 160).

Изменение внешнего облика способствует началу внутреннего преобразования: осознание слабости женского тела и несовершенства женского ума и их отвержение приводит к передвижению женщины на высшую ступень социальной лестницы: сла́богь жѣньскѡ, мѡжьскыи нѣзмѣнїи, зкѡнїю койгнїи, ѡ нѡвомѡ ѡбразѡ (преподобная Ефросиния, ВМ, IX, 25, 156). Подобный путь омужествления прошли преподобная Ефросиния Александрийская и святая Фекла:

(13) погрѣдѣ мѡжь кѣлшнел, совершѣнными рѣзумомъ. како оутѡи жѣньскѡю нѣмоць, оукрѣплѣма вѣтвеною єилоу (ВМ, IX, 25, 315об.);

(14) мѡжьскыи рѣзумомъ ѡ образомъ (ВМ, IX, 24, 311–311об.).

В результате внешних и внутренних преобразований женщины приобретают мужские качества: мужской разум, силу, характер. Изменение женского статуса на мужской связано с отречением от первого. Это не приобретение мужских черт в дополнение к женским, а полная утрата женственности и появление маскулинной личности. Такой путь к святости прошла святая мученица Парасковия Сербская:

(15) кѡ подвїгомъ вѣстїиел, мѡжьскыи смѣломъ. жѣньскѡю сла́богь ѡвѣргши (ВМ, X, 28, 10);

(16) мѡжьскѡю крѣпость прїемши, ѡ жѣньскѡю нѣмоць ѡвѣргши дїавола покѣдїи (ВМ, X, 28, 14);

(17) неѣрго вѣїа мѡжеоумнаа (ВМ, X, 28, 18);

(18) закѡнїши жѣньскѡю нѣмоць, мѡжеетвено оукрѣпївшїиел черпїнемъ (ВМ, X, 28, 20об.);

(19) низложила єи шатѣнїи прѣлестїи безбожныа, єилоу крѣтноу, мѡжеетвеныи рѣзумомъ (ВМ, X, 28, 22об.).

Мужским разумом и силой обладала святая мученица Ирина:

(20) ꙗже мїрѡ чѣѣкѡ подавѣаи, мїроименїтѡ. мїра рѣдїи поговѣтвѣющїиѡ чѣл вїдѡ, мѡжеподобныи рѣзумом мѣнїце, ѡ крѣпостїи испѡлнїа єетѣ; врѣпкыи оутѣрдѣемъ, превзѣде жѣньскѡю нѣмоць прѣблѣннаа; мѡжескыи славнаа рѣзумомъ, ꙗко єїа вѣрѣхї

їаіно іііповѣдаше. слокоміже твѣрдымъ, сѣпротнѣжкокорца стравотчѣрпнице поєрамїла єєи (V, 4, 68ок.-69).

Только благодаря мужскому уму и силе святая мученица Акилина смогла претерпеть испытания:

(19) Послѣдоваѣти хѣбымъ славынымъ кождемѣла єєи, стравдїемъ дѣо. и мѣжемѣдрено претерпѣла єєи бїенїа, и расторганїа ст҃аго тїи тчѣлєєи(ВМ, VI, 13, 146об.).

Мужской разум помогает преподобной матери Ксении принимать решительные шаги:

(21) мнрїєкѣю прѣлєєть, и плотьскаго ѡбручнїка ѡбвєрнїєла поїздн оумомъ моужескимъ(ВМ, I, 24, 403).

Приобретение мужских качеств женщиной придает ей способность сражаться, совершать подвиги, как мужчина:

(22) кѣ колѣзненомѣ воздрѣжанїю, кѣ моужескимъ коренїемъ прочнѣвѣ крагѣ ѡполченїю, запенїшаго єєстєєткѣо чєловѣкомъ, ѡлѣчїєла єєи цѣлїиши стравтїи (преподобная Марфа, ВМ, VII, 4, 22–23).

Мужское тело и ум — совершенны, равны божественным:

(23) рѣзломомъ вѣтвєнымъ, и прємѣдростїю и слокомъ оукрѣшенїє. мѣдрєємъ плєтєнїа нерѣзлємнєла разорнєла єєи; мѣ оужескимъ и твѣрдымъ єєла ємыєломъ. тѣи развратїєнїєла нечєстїєкѣи і ополченїєла повѣдїєла єєи (святая мученик Акакий, ВМ, V, 7, 78об.).

Женский ум и тело порочны, их следует совершенствовать, просвещать, чтобы достичь мужского (или божественного) уровня:

(24) проєвѣцїєнїи оумомъ, бѣо начѣлымн зарѣмн. мєлѣ идољєкѣю очєрнїєтє (святые мученицы Минодора, Митродора и Нимфодора, ВМ, IX, 10, 149);

Святые мученицы Минодора, Митродора и Нимфодора не отрекались от женского тела, но совершенствовали характер и ум, это позволило им в женском теле совершать мужские подвиги:

(25) мѣжєєкїи прїѣша нрѣвѣ (ВМ, IX, 10, 144).

(26) проєвѣцїєнїи оумомъ, бѣо начѣлымн зарѣмн. мєлѣ идољєкѣю очєрнїєтє (ВМ, IX, 10, 149).

(27) иждєєтрѣвїєла лєбѣкїю твєорцѣ, прнчѣпнїєтє жѣл змїїнєл. вѣ жєнєєтѣмъ тчѣлєєи, мѣжєєкїєл коєпрїємїєшє пѣдвїєнн (ВМ, IX, 10, 150).

(28) ємєртѣ гѣрєкѣю тєрпѣцїє и жєнєєкимъ тчѣломъ змїєл ѡєтѣпннєкє сокрѣшїєнїє(ВМ, IX, 10, 145).

Маскулинность бывшей женщины сохраняется и после смерти. Например, святая великомученица Евфимия предстает перед Творцом с мужской душой:

(29) *гависа на сдѣици мѣжкыкѣю дѣл носѣци, ѿ врагѣ гѣко немѣжественна повѣдла еѣи* (ВМ, IX, 16, 214).

(30) *радѣиса всехвѣльнаа, гѣже жѣнское ѣстество, к мѣжкеек предложѣши ополчѣи* (ВМ, IX, 16, 221об.).

Образ женщины, которая достигает совершенства, превращаясь в мужчину, возник в ходе средневековых диспутов, отголоски которых слышны в сочинениях Максима Грека. Максим Грек утверждал, что женский пол был создан сначала в мужском обличье и его появление связано с грехопадением. При воскресении мертвых женский пол восстанет в изначальном мужском виде, образе [Рябов 1999: 11–13].

#### 4.4. Святость без отречения от женственности

Тексты минейных служб говорят также о том, что женщина может обрести святость без отречения от женственности. Особый путь достижения святости представлен в тексте службы блаженной княгине Ольге. Летописная Ольга сумела соединить в своей личности все три общественных гендерных типа: маскулинного и обоих фемининных, ведь она была и женой, и матерью, и властительницей. Такой выход за пределы гендерных рамок не вписывается в средневековое культурное пространство. Быть может, поэтому авторы минеи пытаются оправдать и корректировать данную ситуацию, отрицая женское начало святой:

(1) *Премѣроть кѣѣа прѣжде ѡ тѣбѣ написала ѣсть. еѣи ѣи добраа молѣ ѿ прѣкрѣснаа, ѿ похотѣи жѣнскѣа нѣстѣи кѣтѣбѣ* (ВМ, VII, 11, 150об.).

(2) *Женѣ по ѣстествоу нарицѣемѣ тѣа, но пѣче силѣи жѣнскѣа подвѣжесѣа* (ВМ, VII, 11, 151об.).

Асимметрия гендерного статуса мужчин и женщин приводит к размышлениям о необходимости преодоления антиномии мужского и женского, о возможности существования статуса «третьего пола», нейтрального в ином дискурсе, в ином социальном пространстве. В новозаветных текстах эта идея имеет отчетливое выражение и является продолжением традиции, заложенной апостолом Павлом, который призывал к преодолению пола в его определении христианской общины — «несть, ни мужеска пола, ни женска, но все и во всех Христос» (Гал. 3: 28).

Попыткой преодоления гендерных ограничений является принятие обета безбрачия. Такой обет дают и мужчины, и женщины, и супружеские пары:

(3) Непоракцієннѹ соклѣахъ сѣи діїю свою ст҃растѣми и сластѣми чѣлвѣеными (преподобный отец Стефан, ВМ, VII, 13, 171об.).

(4) Чѣтоѣ чѣто҃ты своѣа сокрѣвнцѣ кепорѣка ѿ мѹжк сохранила єи (преподобная Евфросиния, ВД, I, 1, 10к.).

В жизни преподобного Андроника и супружницы его Афанасии путь к святости вел через отказ от супружеской жизни. При этом Афанасия отказывается от женственности уже известным нам способом, передеваясь в мужскую одежду:

(5) Пременивши ѿдѣлїе єр҃стѣвѹ чѣи. чѣмѹ неѹмѣнно пѹть спасѣнїа прошла єи (ВМ, X, 9, 72об.).

Многие отдельные святые и супружеские пары отказываются от своей сексуальности, которая в «христианской культуре расценивалась как искажение образа и подобия Божия, как нечто недостойное человека, связанное с животным или дьявольским началом» [Рябов 1999: 8–12].

Единственным случаем достижения святости фемининной личностью первого типа — матерью — является пример святой Анны, матери Богородицы (естественно, кроме самой Богородицы, имеющей специальный статус среди женщин в христианстве). В сочинениях Максима Грека женщина оценивается как помощница (!) в умножении и продолжении рода человеческого, при этом это ее единственное достоинство [Рябов 1999: 8–35]. Но данная добродетель в средневековье редко приводила к достижению святости. Не исключено, что безлика и менее выраженная индивидуально, чем мужчина, женщина не воспринималась как самостоятельный субъект [Рябов 1999: 8–25]. Даже если женщина становится всеми почитаемой матерью, то это не является ее заслугой, результатом не ее целенаправленных действий, а чисто биологических процессов, происходящих независимо от женского сознания и вне его. В гимне святой Анне явно прослеживается идея не-субъектности материнского феминида посредством восхваления ее половых органов, предназначенных для рождения, а не ее самой, как личности:

(6) блаженна ложєнїа твоѣа анно, ꙗко мѹр҃з живѣтѣа нѣшего прозвѣла єи, блаженнаа гоща ꙗмаже воздола єи млекѣмѣ питѣвшю (ВМ, IX, 9, 111).

## 5. Выводы

Результаты проведенного анализа показали, что в текстах минейных служб представлен традиционный, восходящий к античным представлениям, средневековый взгляд на разделение полов в обществе, на их функции и социальный статус. На основании исследованных текстов гимнов во славу святым, сформировавшихся к XVII веку и напечатанных в Слу-

жебных Минеях, можно сделать выводы о изначальной неравноценности социального статуса мужчин и женщин, призванных совершить подвиг святости. Основания для таких выводов заключаются в следующем:

1. Мужчина, чьим предназначением есть подвиг святости, представляется изначально существом совершенным, а женщина поначалу предстает перед читателем (слушателем) как существо несовершенное.
2. Образцом поведения для женщины является мужское поведение, а потому женщина обязана подчиняться мужчине и во всем следовать ему, потому:
  - чтобы достичь совершенства, женщина должна вести себя, как мужчина: переодеться в мужскую одежду, вести уединенную жизнь пустынника, жить в мужском монастыре;
  - для достижения совершенства от женщины требуется изменение внешности (отказ от женского обличия), что способствует развитию в женщине мужских добродетелей (прежде всего, она становится разумной);
3. Поскольку женщина на пути к святости обязана отказаться от своей женской природы: от своей телесности, женственности, в текстах миней редко встречаются службы, посвященные достигшим святости женщинам-матерям.
4. В минейных текстах XVII века редко встречаются службы в честь реальных исторических женских фигур, поскольку в описании таких личностей должны быть представлены характеристики разных функциональных структур. Редким примером является служба святой равноапостольной княгине Ольге: первой христианке на Руси, матери Русских князей, верной целомудренной жене.

Женский образ в минейных службах сохраняет и развивает традиции Священного Писания и Священного Предания, заложенные в сочинениях Святых Отцов Церкви. Вместе с тем, в текстах служб проявляются описанные современными исследователями гендерных проблем социальные стереотипы, восходящие к античной традиции. Анализ содержания текстов служб показал, что даже в том случае, если в женщине формируются маскулинные черты личности и она оказывается способна функционировать в пространстве мужского гендера, проявляя силу воли, упорство и разум, то эти свойства даются ей не как женщине, а как подобию мужчины, исключительно с целью выполнения сверхзадачи: достижения святости.

Таким образом, источник более высокого социального статуса женщин в старообрядческих общинах, скорее всего, не может быть напрямую связан с идеологией восточного христианства, нашедшей свое

выражение в гимнографических произведениях, вошедших в состав ежедневных церковных служб. Вероятно, высокий социальный статус женщин в общинах староверов-беспоповцев был сформирован в особых исторических условиях. Под угрозой гибели общины, древлеправославные традиции передавались каждому ее члену, согласно завету апостола Павла: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного, нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3: 28)<sup>76</sup>.

В настоящее время социологи наблюдают активизацию женщин во всех областях общественной жизни: в сфере управления, науки, бизнеса и др., поэтому лидерство женщин и в духовной сфере, в том числе, в сфере религии, сегодня не является ничем необычным. Выводы, полученные на основании анализа материала старопечатных Миней месячных, послужат основанием для создания модели описания культуры мазурских староверов и будут подвергнуты верификации в ходе полевых исследований.

---

<sup>76</sup> Цитата из Священного Писания на русском языке дана в Синодальном переводе по изданию: Библия. Книги священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель, 1983.

# СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА: ОПРЕДЕЛЕНИЕ СТЕПЕНИ СОХРАННОСТИ И ЗАДАЧИ РЕКОНСТРУКЦИИ

## 1. Введение. Аксиология старообрядческих исследований

За многолетнюю историю исследований вокруг старообрядцев, их культуры, быта и мировоззрения было создано множество стереотипов. Отношение к староверам колебалось от презрительно-уничижительного до благоговейно-восхищенного. А. В. Карташев еще в 1924 г. писал о том, что исследователи:

От официально-полюемического и абстрактно-богословского рассмотрения вопроса о старообрядчестве через все методологически новые в историографии подходы к нему пришли к совершенно объективному и даже любовному его изображению [Карташев 2013].

Безусловно, отношение ученого к объекту исследования должно быть объективным. Формирование объективной научной точки зрения требует отказа от аксиологической составляющей, имплицитно присутствующей в большинстве известных нам работ о старообрядцах.

Однако в ситуации полевых исследований, когда речь идет о доверительном общении, невозможно отказаться от положительного отношения к собеседнику в пользу объективности. В полевых исследованиях очень важно достичь «вживания в культуру», проникнуть в ее «символический мир» путем обретения общего опыта и нахождения общего языка с ее представителями, — пишет О. Б. Христофорова [Христофорова 2003]. Так, благодаря ученым, в массовом сознании сформировалось представление о исключительной верности старообрядцев традиции, почитаемой непогрешимой, своей вере, языку и культуре [ср.: Дурново 1969: 42; Спасский 2008: 3].

Вместе с тем со временем становится все более очевидным то, что изучение культуры старообрядцев, живущих за пределами России, требует выработки исследовательских методов, отличных от тех, которые традиционно применяются российскими учеными при изучении культуры старообрядческих общин внутри страны. При работе с мазурскими старообрядцами самым важным оказывается то, что в распоряжении исследователей оказываются разрозненные фрагменты культуры: книги, артефакты, записанные тексты, отдельные устные высказывания (сказанные кем-то слова, воспоминания детства и пр.), на основании которых крайне трудно восстановить ее первоначальное состояние или опре-



делить какой-либо более-менее достоверный синхронный срез. Кроме того, ясно, что по крайней мере в нашем случае следовало бы говорить о гипотетической модели реконструкции исчезающей культуры. Применение какой-либо оценочной шкалы в такой ситуации представляется нам неуместным.

В данном разделе монографии подводятся своего рода промежуточные итоги комплексных исследований книжной и бытовой культуры мазурских старообрядцев. При этом мы попытаемся спроецировать некую диахроническую ретроспективу известных данных на синхронный уровень нашего знания об этой культуре в перспективе изучения конфессионального самосознания староверов. Последние наблюдения, выводы, а также открытия позволяют сделать предположение о том, что после завершения каждого этапа работы перед нашей исследовательской группой встают все новые и все более интересные задачи.

## **2. Лингвокультурологический аспект исследований**

### **2.1. Восприятие истории в самосознании староверов**

Опираясь на общепринятую, представленную нами выше в сокращении точку зрения о старообрядческой культуре в целом, во введении к своей книге С. Е. Никитина пишет о том, что в археографических экспедициях ей посчастливилось наблюдать, как

<...> до сих пор в сознании людей продолжают жить представления переломного для истории Руси времени — середины XVII в., эпохи церковного раскола; представления, определяющие восприятие жизни, священных книг и культурных текстов, живущих в устной и письменной традиции, церковных и светских напевов и, конечно, сердцевины культуры — языка [Никитина 1993].

Знаменательно также название одного из вышедших в последние годы сборников с материалами научной конференции – «Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI века» (Москва, 2011). В 47 докладах ученых из пяти стран мира рассматриваются проблемы «языка, книжной, духовной и материальной культуры русского Средневековья (XV–XVII вв.)», а также уделяется внимание «современному состоянию старообрядческих общин в России за ее рубежами» (из аннотации сборника). В связи с точкой зрения, содержащей, на мой взгляд, один из распространенных стереотипов старообрядцев, нам кажется необходимым выразить свои сомнения в том, что мазурские староверы живут представлениями эпохи раскола. Прежде всего, лингво-

культурологические знания об общественном сознании Руси в XVII веке (как до периода раскола, так и после) крайне отрывочны, фрагментарны. Кроме того, исследования ученых в области сознания и самосознания отдельных групп старообрядцев показывают, что, во-первых, внутри групп нет единства; во-вторых, ни одна из групп не развивалась в условиях полной изоляции от массового сознания; в-третьих, по-видимому, нет двух старообрядческих общин с одинаковым историко-культурологическим опытом. Таким образом, описываемые учеными представления фактически сводятся к нескольким распространенным стереотипам, которые вследствие гипостазирования обрели форму самоценной истины. К примеру, как пишет И. В. Поздеева, основную массу подлинных текстов, имеющих в распоряжении историка, составляют литургические тексты (для XV в. это более половины) [Поздеева 2000: 112]. Высказываясь о проблеме использования этих текстов в качестве исторических источников, автор отмечает в отношении служб русским святым «отсутствие какого-либо обобщающего их характер, особенности и историческую информацию исследования» [Поздеева 2000: 115]. Таким образом, следует признать, что в распоряжении ученых на сегодняшний день нет методологических разработок, позволяющих использовать любые доступные исследователю тексты для подтверждения гипотезы о глубокой древности старообрядческой культуры.

Зачастую исследователи старообрядчества делают выводы на основании синхронного материала, автоматически перенося элементы современного сознания староверов на несколько веков назад, прибегая к гипостазированию, принимают умозрительные заключения за объективные данные. В любой публикации, посвященной старообрядцам, как в научно-популярной, так и в научной, можно найти не подвергаемые сомнению утверждения о старообрядцах-носителях древней русской (русской православной, русской народной, древней духовной и т.д.) культуры. Вместе с тем, А. В. Вознесенский, ссылаясь на А. И. Соболевского, пишет, что старина, которую хранило старообрядчество – это не более чем XVII век [Вознесенский 1996: 5].

Можно ли представить себе достоверные ответы на вопросы о том, какие мировоззренческие представления были свойственны жителям средневековой Москвы, Смоленска или Новгорода, каким было их отношение к книгам и «культурным» текстам и различали ли они вполне осознанно тексты, живущие в устной и письменной традиции? Без специальных исследований вряд ли правомерным было бы утверждать, что при отсутствии того методологического и фактологического аппарата, которым обладает современный исследователь старообрядческой книжности, член старообрядческой общины мог бы определить время создания того или иного артефакта хотя бы приблизительно и объективно оценить место и роль в истории.

На основании нашего собственного опыта общения со старообрядцами, живущими в сельской местности, мы склонны полагать, что конкретных временных ориентиров для старообрядцев не существует. Оговоримся сразу: речь идет о «рядовых» членах общин, не имеющих специального исторического или теологического образования. Бабушка Дуня, семидесятилетняя женщина с Ветки, у которой мы жили студентами во время диалектологической практики летом 1982 г., рассказывала о том, как в годы коллективизации коммунисты жгли моленную в Попсуевке, а она выхватывала из огня голыми руками иконы. В доме у нее их было шестнадцать. Наивные интеллектуалки, просмотрев пару альбомов и прочитав одну-две книги о иконописи, мы думали-гадали, насколько древними были эти иконы и пытались узнать у хозяйки, когда же они были написаны:

- *Какого века Ваша икона, баба Дуня?*  
 — *Как это какого? Яна ж сканамирная!*<sup>77</sup>

Для бабы Дуни ее иконы существовали всегда. Теперь, по прошествии тридцати лет, обогатившись опытом общения с исследователями старообрядческой культуры, имея возможность близко познакомиться с иконами «юго-западных» староверов: внимательно их рассмотреть, взять в руки, услышать мнение проф. Г. Кобрженецкой-Сикорской, специалиста по старообрядческой иконе, я могу предположить, что именно та икона, которой мы интересовались больше всего и которую баба Дуня рекомендовала ежедневно протирать влажной тряпочкой, — большая, яркая, с новыми золочениями, — была написана, скорее всего, в начале XX века на Ветке.

О монахинях Войновские староверы помнят немного, более эмоционально вспоминают они о. Александра Аваева, настоятеля единоверческой церкви Покрова Пресвятой Богородицы. Никаких воспоминаний о Елене Петровне Дикопольской (матушке Евпраксии) не сохранилось, идентифицировать ее по фотографии удалось только предположительно. Больше сведений сохранилось о матушке Антонине (Кондратьевой), о которой О. Л., чей дом находится в непосредственной близости от монастырской усадьбы, вспоминает, что была строгая, но угощала детей яблоками из монастырского сада. Со слов матери сообщила, что матушка была очень хороша собой и, переодевшись в модное платье и надев шляпку с вуалью, выезжала в город, что крайне удивляло встречавших ее в дороге.

Многие исследователи отмечают, что единственным источником знания о старообрядцах зачастую являются воспоминания самих членов общин [Градобойнова 2011: 615]. В Войновском монастыре хранится не-

<sup>77</sup> Ср.: *сконивечный, сконивечный* (Словарь рус. языка XI-XVII вв. т. 24, Москва 2000, с. 226)

сколько альбомов с фотографиями конца XIX века. Ни одна из фотографий не подписана. Место, где они были сделаны, можно в некоторых случаях определить по надписям и печатям на паспорту. Однако никто не может нам помочь в идентификации лиц, изображенных на них. В этом году благодаря помощи семьи Новиковых нам удалось встретиться с одной из воспитанниц монастыря, проживающей в Германии 92-летней Верой Паномаров, которая распознала на фотографиях, сделанных в 30-х гг. XX века на монастырском дворе, несколько известных ей обитательниц монастыря.

## 2.2. Степень сохранности языка и этническая самоидентификация

Общаясь со старообрядцами, проживающими на Мазурах, невозможно не обратить внимания на то, что русский язык в их среде не является языком повседневного общения [см. также: Zielińska 1998 и др.]. Степень пассивного владения языком нам пока определить не удалось. Во всяком случае, часть прихожан Войновской моленной имеет дома старообрядческие календари, изданные в России или в Латвии.

В изданном в 1980 г. словаре говора староверов, проживающих в Польше [Grek-Pabisowa/Maryniakowa 1980], о территориальном бытовании лексем и их грамматических вариантов свидетельствуют специальные пометы, однако само название словаря заставляет предположить, что речь идет об одном и том же говоре. Однако староверы Польши оказались разделенными на две группы уже в 1-й половине XIX в. (20 июля 1930 г. в дер. Войново торжественно праздновалось столетие переселения группы староверов в Восточную Пруссию), и уже в течение менее чем 200 лет не только язык, но и сознание обеих групп стало различаться настолько, что если сувальско-сейненские и августовские старообрядцы идентифицируют себя с литовскими и латышскими братьями по вере, то мазурские старообрядцы чувствуют себя этнически связанными с немецким народом. Анна Зелиньска пишет:

Staroobrzędowcy są typem mniejszości skupionej wokół religii i języka. <...> O ile jednak mają ugruntowaną świadomość odrębności religijnej i językowej, o tyle świadomość odrębności etnicznej nie jest dla nich istotna. Wiedza historyczna dotycząca pochodzenia jest wśród nich bardzo nikła. Oprócz legendy «o Białomorach» przekazywanej w ośrodku augustowskim nie są popularne żadne inne przekazy o emigracji i ojczyźnie polskich staroobrzędowców. Zewnętrzną grupą odniesienia są dla staroobrzędowców większe liczebnie i lepiej zorganizowane wspólnoty ich współwyznawców z Litwy i Łotwy, nie zaś państwo — Rosja czy cały naród rosyjski [Zielińska 1996, 46].

Живущие на Мазурах старообрядцы, родившиеся и выросшие в Войнове, Галкове и др. деревнях, хорошо владеют немецким языком, а разговор,

начатый по-русски после одной-двух незначущих фраз, продолжают по-польски. Пример бытового разговора приводится ниже. В 2006 г. после похорон Афимии Кушмеж (Кусьмеж), которая скончалась за несколько дней до Вербного воскресенья, автор статьи стала свидетельницей следующего диалога между коренными жительницами Войнова И. Н. и О. Л. Одна напомнила другой о праздничной службе в моленной:

И. Н. : — *В воскресенье, в воскресенье!*

О. Л. : — *Jo-jo, Palmsontag!*

И. Н. : — *No to do widzenia!*

Краткий диалог прозошел «на одном дыхании», без пауз, с повествовательной интонацией, при этом каждая из реплик была произнесена на ином языке.

В 2008 г. Анна Крассовская, охотно согласившись исполнить русскую песню во время встречи с участниками научно-дидактической практики, спела немецкий национальный гимн, а затем фрагмент песни «Из-за острова на стрежень» также по-немецки, сообщив, что она выучила эту песню в школе (в немецкой школе). В ответ на вопрос о том, знает ли она какие-либо духовные стихи (*По делом нашим, Иосаф и камень* или др.), она ответила, что помнит, как стихи пел ее дед (!). Жительница Войнова О. Л. (1939 г.р.), когда мы попросили ее вспомнить, как пелись духовные стихи, с искренним чувством исполнила нам песню «Позабыт-позаброшен» и расплакалась. Впрочем, об отсутствии у Мазурских староверов русского фольклора писал и пастор Мартин Герсс (см. главу «Староверы на Мазурах: история и тематика исследований»).

В середине XX в. профессор Ягеллонского университета Виктор Якубовский писал о том, что, в отличие от старообрядцев, проживающих в Белостокском воеводстве (в настоящее время — Подляшское), мазурские староверы не сохранили ни народных песен, ни танцев, ни обрядов (хотя И. Грек-Пабис в 1959 г. удалось записать несколько сказок [апокрифического происхождения — Е. П.]). Вероятно, все это было утрачено давно. Знаменательный факт, что в трудах Мартина Герсса ничего не говорится о фольклоре «филиппонов» [Jakubowski 1961: 95]. Несмотря на это, Якубовский все же полагал, что дальнейшее существование мазурских старообрядцев как особой национально-конфессиональной группы зависит от осознания, т.е. установления и поддержания своей связи с русским народом и его культурой [Там же: 102]. Со времени публикации статьи прошло более четырех десятилетий, за это время количество староверов на Мазурах уменьшилось с 428 человек в 1988 г. [Zielińska 1996: 28] и 106 в 1993 г. [Jaroszewicz-Pieresławcew 1995: 56] до 41 человека в 2013 г. (согласно записи в регистрационной книге наставника).

В настоящее время связи с русскоязычными общинами у польских староверов налажены, отсутствие границ между странами Прибалтики и Польшей, наличие в староверских домах личных автомобилей и финансовое состояние, позволяющее навестить при желании братьев по вере в Риге, Даугавпилсе или Резекне, кажется, должны были бы способствовать и возрождению Войновской общины. Однако этого не происходит. Староверы из Латвии приезжают, главным образом, в Сувалки и Августов (в Габове Гронды). Возможно, главной причиной в этом случае следует считать возрастной барьер: в Войнове нет молодежи и детей, которые исповедовали бы древлеправославную веру. Прихожане моленной – это люди в возрасте от семидесяти и старше.

Для сравнения еще раз позволю себе вспомнить нашу «ветковскую» хозяйку. Она не идентифицировала себя со старообрядцами — так же, как и большинство ее односельчан, говорила о себе: «Мы москали». Местных белорусов староверы называли хохлами, а значит, основанием для самоидентификации был этнический, а не конфессиональный критерий. Сформировался ли такой способ самоидентификации в результате многовековых преследований и памяти о «выгонках» с Ветки?

### **2.3. Сохранность книжной культуры и основ догматики**

Триста лет, прошедших после Раскола – это много или мало? В масштабах европейской культуры, не говоря уже о восточной, наверное, мало. А в масштабах культуры России? В XVII веке в России книгопечатание стало делом государственной важности. К этому времени не только сложился корпус литургических текстов: были отредактированы и напечатаны, распространены и введены в употребление минеи, пролог, октоих, триодь, апостол. Следует признать, что за оценкой Соболевского «это не более чем XVII век» [цит. по: Вознесенский 1996: 5] следуют десятилетия пренебрежения огромным количеством бесценного исследовательского материала, называемого на научном сленге «позднятиной».

#### **2.3.1. Язык богослужебной литературы**

До раскола умение писать и говорить на церковнославянском языке было прежде всего привилегией духовенства [ср.: Успенский 2002: 90], после раскола обучение чтению и основам литургического пения на церковнославянском языке в старообрядческой среде стало распространенным явлением: «Со времен раскола Русской Церкви начальное образование у старообрядцев было поставлено достаточно хорошо» [Таранец 2011: 476]. Тот же автор цитирует высказывание старообрядческого исследо-

вателя И. А. Кириллова, отмечавшего, что «среди старообрядцев мало кто был неграмотным, тогда как среди новообрядцев мало кто владел грамотой» [Там же]. Таким образом было создано представление о старообрядце как о человеке читающем, ср.: «человек читающий — метафорический образ старообрядческой культуры» [Бахтина / Дутчак 2008: 286]. Исходя из нашего опыта, мы осмеливаемся полагать, что этот образ внеисторичен и крайне обобщенно характеризует старообрядцев. Тем более что оказывается, «вопрос об образовании старообрядцев в Российской империи не исследовался вообще», а «официальная статистика не отражала реального количества грамотного населения России» [Таранец 2011: 475]. Ниже С. В. Таранец замечает, ссылаясь на Д. С. Лихачева: «Сведения о грамотности людей были искажены несовершенной методикой подсчета, прежде всего — среди старообрядцев» [Там же].

Кроме того, трудно представить себе как книжную, так и бытовую культуру старообрядцев однородной. Даже если согласиться с утверждением о том, что польские староверы переселились на земли Великого княжества Литовского с этнических русских территорий (последний термин в данном контексте не имеет, с нашей точки зрения, объективного научно-исторического содержания), глубоко ошибочным было бы предположение о том, что в XVII веке земли Московского княжества представляли собой пространство, однородное в культурном и языковом отношении. Безусловно, изоляция каждой отдельной группы старообрядцев способствовала ее консолидации и формированию целостной системы мировоззрения. Однако трудно поверить в возможность сохранения таковой на протяжении более чем трехсот лет в условиях не только территориальной раздробленности, но и существующих и постоянно углубляющихся идеологических различий между различными старообрядческими толками.

Церковная книжная традиция существовала у старообрядцев в форме рукописных и печатных книг. В старообрядческих типографиях перепечатывались литургические книги, полемические трактаты, огромное количество литературы в условиях крайне трудно доступных типографских средств распространилось также в списках:

Старообрядцы не только стремились придать переписываемым ими рукописям внешнее сходство с печатными, но начиная с 1667 г. стали называть рукописные сборники книгами, стремясь уравнять их в глазах читателей с официальными изданиями [Белобородов 2000].

Цитируемое в книге С. Е. Никитиной кредо старообрядческих книжников «Не убавь, не прибавь!» упоминается и в других работах [см., напр.: Градобойнова 2011]. Л. А. Киселева [2002] пишет о неизменяемости литургических текстов. Однако известно, что древнерусский переписчик



книжных текстов был одновременно редактором, и даже в определенной степени соавтором текста [Успенский 2002: 126], к таким переписчикам, умеющим написать «горазнѣ сего», и обращается дьякон Григорий: «Молю же всѣхъ почитающихъ немозѣте клати нѣ исправльше почитайте» [Остромирово евангелие: 294]. Б. А. Успенский утверждает, что имея дело с произведениями XI века, дошедшими до нас в списках XIV века, мы «можем делать выводы только о языке XIV в., но отнюдь не о языке XI в.» [Успенский 2002: 89]. Не опровергая рассуждений о мистическом значении слова, символа и даже буквы, подобных приведенным ниже:

Для средневекового культурного сознания буква обладала первостепенным значением — не только в качестве элемента Священного Писания (т.е. Слова, лежащего в основе мира), но как мистическая «аббревиатура», скрывающая в себе таинственные бездонные смыслы. [Киселева 2002],

заметим, что специалисты-археографы отличают дореформенные издания от послереформенных (старобрядческих) перепечаток с первого взгляда (со слов А. А. Гусевой, заместителя заведующего отделом редкой книги Российской государственной библиотеки). В перепечатках Служебных Миней издателями Христианской типографии при Преображенском Богаделенном доме (1912–1918) последовательно исправлялось, например: аггелъ, аггельски, архангльски и под. на ангелъ, ангельски, архангельски и под. [МП 1918]. В том же издании Минеи на январь в одном из богородичных (гласа 6, егда есть слава святому) находим: *нѣпрѣзри мѧлоѣ мнѣ въздыханіе, вѣсѣхъ, егда соудитъ снхъ чтвѣи мнрѣ* вместо *соудитъ снхъ чтвѣи мнрѣ* [МП 1918: 510]. Во второй главе второго раздела данной монографии можно прочесть подробнее о проблемах определения протографов для старобрядческих перепечаток дореформенных изданий, без которых рассуждения о неизменности текстов остаются спекуляциями.

Польские исследователи обычно говорили о двуязычии (русско-польском) или трехязычии (русско-польско-немецком) староверов, проживающих на территории Польши. В упоминавшейся выше книге А. Зелинской владение церковнославянским языком не принимается во внимание. С. Гжибовский и М. Глушковский в своих работах о гибридном говоре старобрядцев Сувальско-Августовского региона пишут о том, что церковнославянский язык в сложившейся в регионе языковой ситуации находится в стороне от польско-русской диглоссии:

Пассивное знание церковнославянского языка свойственно в основном представителям старшего поколения, активно участвующим в религиозных обрядах и умеющим читать литургические тексты. У младших членов общины всё чаще отмечается разрыв с традиционными ценностями, включая религиозные, и знание церковнославянского языка становится всё реже.

Степень владения церковнославянским языком у мазурских староверов до сих пор не исследовалась. Изучение содержания записанных нами в Войнове служб показывает, что количество литургических текстов, звучащих во время служб в Войновской моленной, невелико. Одни и те же тропари и ирмосы повторяются в течение службы многократно, их можно выучить на память, и, возможно, поэтому умение читать текст на церковнославянском языке редуцировалось. В присутствии студентов старейшая жительница Галкова Анна Крассовская воспроизводила по памяти текст пасхальной службы, раскрыв канонник на произвольной странице. Некоторые члены общины признаются, что они не умеют читать на церковнославянском языке. О своих проблемах с чтением церковнославянских текстов в частной беседе говорили и молодые прихожанки Августовской общины. Жительница Галкова Р. Д., потомственная староверка, также не знает церковнославянского языка. Она закончила отделение русской филологии Варшавского университета, однако семестровый курс грамматики староцерковнославянского языка не предполагает чтения и понимания евангельских текстов. Понимают ли прихожане тексты, которые слышат в моленной, нам не известно, поскольку соответствующих методик подобных исследований нет.

В учебнике Мечислава Капланова, наставника из Габовых Грондов, председателя Начального совета Древлеправославной Поморской церкви в Республике Польше, «Старославянский без тайн» («Starosłowiański bez tajemnic»), изданной в Белостоке в 2009 г. и призванной помочь в изучении «староцерковнославянского алфавита старообрядцам, проживающим в Польше», помещены такие прецедентные тексты, как «Сказание о лестовке или вервице по уставу» и «Сон Богородицы». Автор, призывая к изучению «этого прекрасного и таинственного языка», поместил рядом в текстами, напечатанными полууставом, упрощенную транскрипцию латинским шрифтом. Кроме того, часть текстов переписана гражданской кириллицей, а толкования и комментарии даны по-русски и по-польски. Таким образом, руководство М. Капланова представляет собой наглядное свидетельство того, что не только устная речь, но и книжность польских старообрядцев отражают несколько иной, более сложный характер процесса «взаимодействия человека и книги/конфессионального текста» [Бахтина/Дутчак 2008: 286], чем принято считать.

В своей книге «История русского литературного языка XI–XVII вв.» Б. А. Успенский пишет том, что «церковное произношение Московской Руси в полной мере сохраняется в чтении старообрядцев-беспоповцев» [Успенский 2002: 126]. Это утверждение противоречит сказанному автором. Я имею в виду цитированные выше слова об участии перепис-

чика в создании текста, где Успенский утверждает, что имея дело с произведениями XI века, дошедшими до нас в списках XIV века, мы «можем делать выводы только о языке XIV в., но отнюдь не о языке XI в.» [Там же: 89].

Церковнославянская фонетика у мазурских староверов имеет свои особенности. Некоторые из них описывались Б. А. Успенским [1968; 1969; 2002 и др.]. Исследования по методу синхронных срезов позволили бы проследить динамику развития его фонетики, однако в нашем распоряжении такого материала нет.

### 2.3.2. Соблюдение конфессиональных принципов

О существовавших и постоянно углублявшихся идеологических различиях между различными старообрядческими толками, а также об отсутствии согласия и равнодушии к общему делу свидетельствуют слова начетчика Спасова согласия Аввакума (Авакума) Анисимовича Комиссарова (Камисарова), автора восьмисотстраничного трактата «Вечная правда», возможно, наиболее обширного и всестороннего изложения идеологических и догматических основ старообрядчества после «Поморских ответов». Причины, побудившие Аввакума Комиссарова к написанию трактата, указаны в предисловии к книге. 13 декабря 1893 года в селе Грамотине Ярославской губернии, Пошехонского уезда, Софроновской волости состоялось публичное собеседование раскольников с миссионером ярославской епархии Николаем Игнатьевичем Касаткиным (Косаткиным), кстати, бывшим старовером. При собеседовании, проходившем «при многочисленном собрании слушателей», присутствовали также «окружной благочинный священник В. Алферов» и пятеро приходских священников. Касаткин задал жителям деревни восемь вопросов не только об основах организации древлеправославной церкви, но и о конкретных принципах функционирования религиозных общин спасовцев. Полемический трактат Комиссарова представляет собой развернутые ответы на эти восемь вопросов.

В предисловии к своему труду Комиссаров, обращаясь непосредственно к Касаткину, объясняет причину «долговременному молчанию», перечисляет различные обстоятельства, которые помешали ему немедленно письменно ответить оппоненту. Комиссаров оправдывается отсутствием в сельской местности государственных, церковных или каких-либо публичных библиотек (какие старообрядческие книги он мог найти в этих библиотеках?!), отсутствием взаимопомощи и поддержки в старообрядческой среде, где не нашлось ни одного человека, который, располагая доводами или письменными материалами, протянул бы ему «руку помощи» [Вечная правда, Предисловие: 2].

Описания преследований раскольников Комиссаров черпает не только из своего конфессионального и личного опыта [Вечная правда: 205 и след.], но и из общедоступных опубликованных в государственной печати исследований по истории раскола. На лл. 214–216 цитируется книга Г. В. Есипова «Раскольничьи дела XVIII столетия» (Петербург, 1861 г.), пересказывается содержание материалов, извлеченных из уничтоженных дел Преображенского Приказа и Тайной розыскных дел Канцелярии, а далее — содержание статей в газете «Голос» (№ 180 за 1880 г.) и «Русская церковная жизнь» (подробно — статья Г. Суворина «Русская печать» в № 348 за 1893 г.

Приведенные факты свидетельствуют не только об отсутствии единства старообрядческих общинах, о разном образовательном и идейном уровне их членов и о разном отношении к общественному долгу, — они подтверждают отсутствие надежно зафиксированных книжных традиций и общей конфессиональной памяти, для восстановления которых автор трактата был вынужден воспользоваться внешними, «никонианскими» источниками. Жителям Войнова книга Комиссарова неизвестна, хотя карандашные пометы на ее полях свидетельствуют о том, что в прежние времена обитательницы монастыря ее читали [Потехина 2013: в печати].

Те времена, когда старообрядческие общины могли позволить себе жить в изоляции от окружающих их иноверцев, ушли в прошлое. Необходимость ежедневного участия в социальной жизни, необходимость зарабатывать хлеб насущный привела к тому, что проводить обязательные для всех общине богослужения в моленной, по Уставу, согласно календарю стало невозможным. В ответ на мой вопрос о том, по каким книгам сегодня совершают службы наставники общин Поморского согласия, В. В. Ш., наставник общины старообрядцев Поморского согласия в Санкт-Петербурге, написал следующее: «У староверов-поморцев совершаются все службы, указанные в минеях. Поскольку в большинстве общин служатся практически воскресные и праздничные службы, то из миней служба попадает, если прилучится в воскресный день. Помимо миней служатся отдельные службы Богородице — Псковской (по Трефолюю), Феодоровской, Тихвинской, Всем Скорбящим радость — по отдельному печатному сборнику, Корсунской — по рукописи. На требах также чтут канон Паисию Великому из рукописи (у нас в общине его не принято читать). В Эстонии служат по рукописи мч. Исидору Юрьевскому, возможно по местам ещё есть какие-то рукописные каноны святым». Из письма можно заключить, что службы в моленных поморцев совершаются только в воскресенья и в праздники, а следовательно, — вопреки утверждению наставника — отнюдь не все.

Поморцы жалуются на отсутствие образованных наставников, не только знающих порядок проведения служб, но понимающих содержа-

ние гимнографических и библейских текстов и владеющих основами демественного пения (справедливости ради, следует отметить, что эти проблемы касаются отнюдь не только старообрядчества – они касаются и к Русской Православной Церкви). Вместе с поколением рожденных в первые десятилетия XX века отошло в прошлое и умение петь «по крюкам». Уставщица Войновской общины И. Н. знамен не знает, она поет по памяти и учит гласы по записям на магнитофонных кассетах. Впрочем, в этом году на Пасхальной службе молодые старообрядки, приехавшие навестить родных из Германии (они проживают в Берлине), пели из Канона Пасхе Иоанна Дамаскина, держа в руках книги.

К службам в Войновской моленной допускаются и потомки староверов, живущие в смешанных браках.

Изменения в сфере религии, а вместе с тем использование польского языка также в разговорах на религиозные темы, были связаны с эволюцией языковой компетенции очередных поколений. Среди молодых старообрядцев, особенно в городской части общины, уровень владения традиционным говором снижается, часто ограничиваясь лишь пассивной компетенцией. Языковой сдвиг, т.е. переход на польский язык, в большинстве случаев появляется раньше утраты группового тождества и обращения в католичество, вследствие чего в религиозной жизни всё чаще принимают участие старообрядцы, для которых основным средством общения является польский язык. Они говорят о разных аспектах своего вероисповедания и культуры по-польски и таким образом вводят в религиозную сферу новый код [Głuszkowski 2011b: 140–141],

Традиционные «Святцы» в домах старообрядцев заменил календарь, издаваемый ежегодно Единым Советом Древлеправославной Поморской церкви. На с. 3 в сноске редакторы календаря на 2013 г. поясняют: Для удобства все тексты из Писания и Предания приводятся на не церковнославянском, а на русском языке [Календарь 2013: 3]. Вопрос о бытовании «Синодика» в Войновских домах был понят не сразу, хотя в доме наставника имеется два печатных издания книги (Московское 1989 г. — в составе «Старообрядческого молитвослова» — и Рижское 1991 г.), а кроме того, текст его находится в упоминавшемся выше присланном из Германии рукописном сборнике, слово синодик оказалось уставщице незнакомо. Поняв, о чем идет речь, Н. назвала книгу «вселенская», по названию отдельных статей.

Этим летом нам удалось изучить состояние домашних библиотек некоторых старообрядческих семей, проживающих в Войново и в других деревнях, а также получить представление о том, какие книги могут храниться в семьях немецких староверов. Наставник показал нам новые издания «Потребника» и «Псалтыри» из типографии Рижской Гребенщиковской общины, которыми он пользуется. Разумеется, старые книги и рукописи не перестали быть для старообрядцев ценностью. В прошлом

году жена наставника И. Н., уставщица, получила от родственников из Германии рукописный сборник размером в  $\frac{1}{4}$  листа и объемом не менее 700 страниц. Однако с изменением условий жизни и быта (в том числе с ростом благосостояния) отношение старообрядцев к книгам не могло не измениться. Появление современных методов фотопечати и компьютерного набора сделало ненужным и бессмысленным переписывание книг от руки, так же как появление звукозаписи позволяет заучивать мелодику гласов на слух, без длительного разучивания крюковой записи и запоминания знамен. В 2006 году сестру Фиму в Войновском монастыре отпевали по ксерокопированному и собранному в папку-скоросшиватель текстам «Чина погребению».

### 2.3.3. Сохранность догматических знаний

Под старообрядческой книжной культурой обычно понимается книжная ученость, начитанность в священных текстах [Керов 2011: 449]. Однако, как можно судить из слов Аввакума Комиссарова (см. выше о книге «Вечная правда»), и в прежние времена, когда не было современных средств массовой информации, в старOVERских общинах нелегко было найти человека, способного принять участие в конфессиональной полемике об основах православной веры. Какие элементы вероучения сохраняет конфессиональная группа в условиях гибели традиционной культуры?

Всем известна картина В. И. Сурикова «Боярыня Морозова», трагическая героиня первых лет Раскола, одна из первых жертв никоновских церковных реформ, изображенная закованной в кандалы, полулежащей в санях, с поднятой вверх рукой, с пальцами, сложенными в двуперстном крестном знамении. Вероятно, образ нестигаемой боярыни и ее красноречивый жест сыграли в свое время определенную роль в формировании конфессиональной идентификации. Во всяком случае, текст духовного стиха о боярыне Морозовой (ниже дается его фрагмент по материалам сайта «Библиотека Поморского согласия» <http://www.pomorian.org>) непосредственно указывает на связь его с содержанием картины Сурикова:

*Снег белый украсил светлицы,  
дорогу покрыл пеленой.  
По улице древней столицы  
плетется лошадка рысцой.  
На улице шум и смятенье,  
Народ словно море шумит.  
В санях, не страшась заключенья,  
Боярыня гордо сидит.  
Высоко поднявши десницу,  
Под звон и бряцанье цепей,*

Отличие в перстосложении при совершении крестного знамения – первое, что отмечают польские старообрядцы в ответ на вопрос, что такое их вера. Э. Сукертова-Бедрава написала следующее:

Когда в 1949 году я отправилась к 82-летнему тогда, впадшему в детство старику, который умер весной 1951 года, на вопрос, в чем отличие старой веры от православия, старик поднял вверх два пальца: указательный и средний, остальные пригнул к ладони, объясняя, что это, якобы, самое главное различие, — способ перекреститься. <...> Несколькими днями раньше посетила старика <...> студентка Отделения Социологии Варшавского университета, которая собирала материал для магистерской работы. Когда она задала ему тот же вопрос, он от неожиданности не знал, что ответить, и попросил, чтобы она пришла завтра. Когда студентка явилась вновь, старик лежал больной [Sukertowa-Biedrawina 1961: 58–59].

И. Грек-Пабис критически оценила выводы вышеупомянутой студентки, которая настойчиво подчеркивала отсутствие исторической и культурной традиции у староверов и полагала, что они не знают ничего о своем происхождении, назвав их «опрометчивыми» [Grek-Pabisowa 1999: 305–306].

По просьбе проф. И. В. Семененко-Басина я спрашивала поморских наставников о бытовании в их среде молитвы за царя. Наставник Даугавпилсской старообрядческой общины А. Н. Жилко заявил, что поморцы никогда не молились за царя. Возможно, он имел в виду молитву за царя «имянно». Тем не менее ежедневную молитву (вервицу) по отеческому преданию *ѿ предрѣжѣиѣи власти, ѿ ѿ всѣхъ члѣ чѣхъ предписываѣт ѿгѣтѣкъ домашнѣи молѣтѣи* (л. 131) (т.н. «Красный» устав). Войновская уставщица И. Новикова подтвердила факт ежедневной молитвы за власть предрержащую. Федосеевский «Чин исповеданию» предписывает спрашивать кающегося, *ѿгѣтѣтѣию гдѣи всмѣиостѣиѣаго чгѣшльи* (л. 36об.). На современном сайте старопоморцев-федосеевцев находим следующее:

Государственная власть и безбожное общество отождествляются со слугами антихриста. Царствует уже не власть, но антихрист, который воплощается в каждом властителе по очереди, причем последующий хуже предыдущего. Из понятия о власти как «антихристовой слуге», следует положение, что молиться о власти, значит молиться об укреплении царства антихриста. Если власть «образ антихристов», то, значит, и все исходящее от власти носит на себе печать антихриста. Любой свод гражданских и уголовных законов есть «Богом ненавидимая, кривосказательная, духоборная книга», должностные лица — слуги антихристовы, еретическая церковь — «жидовский синадрон», высшая власть — «антихристов совет», делопроизводство по законам — «никонианский богоборный суд». Мир верует в триицу, но это нечистая и плотская триица, триица пребеззакония: это — Змий Дѣиавол



Достоверно не известно, когда войновские староверы-федосеевцы официально присоединились к Поморскому согласию. Возможно, после событий Первой мировой войны и революции, когда прервались связи с Россией и наладились тесные контакты с Рижской Гребенщиковской общиной. Г. В. Поташенко выделяет три периода в развитии отношений между бесповскими общинами стран Балтии и Польши: федосеевский, переходный федосеевско-поморский (с 1831 г.) и собственно поморский. Он сообщает, что

Уже к началу XX в. большинство старообрядческих общин Литвы стали поморскими, а в 1920-х годах в Польше (с Вильнюсским краем) и Литве, по-видимому, все старообрядческие общины были поморскими. В Латвии процесс утверждения поморства среди абсолютного большинства общин завершился в 1964 г., когда Резекненская кладбищенская община стала поморской. В Эстонии этот процесс завершился, по-видимому, в середине XX в., хотя и в настоящее время в стране существует 10 поморских и одна федосеевская община в Раюшах (Рая) [Поташенко 2013].

Борьба Павла Прусского за чистоту нравов войновских федосеевцев-бесбрачников, приведшая его в лоно единоверческой церкви, не оставила следа в памяти сегодняшних жителей Войнова. Вопрос об отношении к браку вызывает у них удивление, а между тем, в школьных тетрадах, по-видимому, по Закону Божию, обнаруженных нами этим летом в одном из староверских домов, мы нашли среди прочих текстов послания Павла Прусского к беспоповцам. В этих посланиях о. Павел убеждает старообрядцев-беспоповцев вернуться в лоно православной церкви, выясняет разницу между религиозными обрядами и догматами, пишет, почему сам оставил беспоповство. В одной из тетрадей именно это послание переведено на немецкий язык, а в другой – записано на русском языке латиницей. На одной из страниц есть надписи, фамилия и адрес Хелены Дембовской и Эвальда Смирнова. Происхождение тетрадей, сшитых дравкой, неизвестно. Возможно, писали их ученики воскресной школы о. Александра Аваева: каждая из отдельных тетрадей начинается с титульного листа со старообрядческим крестом и евангельской цитатой: «Созижду Церковь Мою и врата ада не одолеют ей» (Мф. 16: 18), не все записи идентичны, хотя некоторые тексты повторяются. На одном из титульных листов написано: «Православный календарь на 1932 г.». Далее следуют обычные для церковных календарей сведения: сокращенная пасхалия до 1936 г., даты церковных праздников и постов на полгода. К сожалению, о сущности единоверия мы знаем еще меньше, чем о старообрядчестве.

Э. Иванец посвятил более двадцати лет жизни поискам сведений о типографии Константина Голубова в Пише (Иоганнесбурге) [Iwaniec 2001]. От типографии не осталось следа, а книги, напечатанные в Пише, в том числе *Сборник сочинений о браках разных равносущих мужей*, — библиографическая редкость, в домашних библиотеках этой книги нет. В изданном в 2002 в типографии Рижской Гребенщиковской общины «Потребнике» представлен «Чин исповеданию» в сокращенном и обобщенном виде. В отличие от этого унифицированного чинопоследования, Войновская рукопись содержит ряд временных идеологических ориентиров, к примеру, утвердительный ответ на вопрос, *не оправдали ли чѣ поморцовъ, или новоуженокъ*, адресованный федосеевцу, предполагает наложение епитимии. В настоящее время Войновская старообрядческая община принадлежит к Поморскому согласию, члены которого признают браки, и следовательно, включение этого вопроса в новый печатный текст «Чина исповеданию» противоречило бы религиозной доктрине поморцев.

Возможно, отказ сельских жителей Войнова от идеалов федосеевцев и воссоединение польских староверов с Поморскими общинами Латвии был причиной утраты тесной связи с обитательницами монастыря.

Вероятно, обусловленное определенными религиозными запретами нежелание старообрядцев общаться с иноверцами приводило к возникновению недоразумений вроде распространенного среди русских стереотипа: старовер и воды напиться не подаст. С другой стороны, возможно, что и многовековые преследования наложили на поведение старообрядцев свой отпечаток: научили староверов быть осмотрительными, остерегаться иноверцев и не доверять им. Однако, запрет на общение с «басурманами» восходит по крайней мере к «Номоканону», т.е. был обязательным для всех христиан, а после Великого раскола 1054 г. распространялся на Руси в текстах, подобных «Стязанию с латиной». Если же рассуждать с точки зрения правил бытового поведения, то стоит напомнить о существовании в русском языке пейоративного определения *простодырый* ‘слишком доверчивый’, ‘чересчур простодушный’, ‘глупый’. О негативной оценке излишней искренности свидетельствует также русская поговорка: *простота хуже воровства*. Никаких сопоставительных исследований, которые позволили бы подтвердить или опровергнуть более или менее закрытый характер старообрядческих общин (семей) по сравнению с обычными крестьянскими (мещанскими, рабочими и т.п.) общинами (семьями), как мы полагаем, нет.

Мазурские старообрядцы должны были доверять Мартину Герссу (1808–1895), если позволяли ему находиться в их обществе, входить в моленную во время службы и показывали ему свои книги [Sukertowa-Biedrawina 1961: 44, 56]. Герсс писал, что прикасаться к книгам ему не

разрешили, и, когда он их рассматривал – страницы перевертывал «филиппон», поскольку иноверцам книга никогда не дается в руки. Кроме того, Герсс сообщал, что «филиппоны» «книги свои почитают, детей учат почитать их, никто из них не возьмет книгу в руки, если перед этим не осенит себя крестным знаменем и не благословит книги. Так же они поступают и после чтения. Нельзя взять книгу в руки женатому или употребляющему алкоголь» [Там же: 61]. О трудностях, связанных с исследованием и описанием книжного наследия на Мазурах в 80-е – 90-е гг. XX в. сообщает и З. Ярошевич-Переславцев. В 2012 году члены Верховного Совета старообрядцев Польши отказались показать нам свое книжное собрание, объяснив, что они пока еще не готовы к такому решительному шагу.

В настоящее время жители Мазур, вопреки мнению В. Якубовского, по нашим наблюдениям, более открыты и менее традиционны, чем их сувальские, или литовские и латышские собратья по вере. А может быть, этот вывод является результатом наших субъективных оценок: все же в Войнове мы бываем в последние восемь лет регулярно, тогда как встречи с представителями других общин происходят спорадически. В 2012 г. все польские ученые, занимающиеся исследованием старообрядчества, были приглашены на торжественную службу и на научную конференцию, посвященную столетнему юбилею Свято-Никольской моленной в Сувалках. Вместе с тем еще в 1997 г. назад журналисты Государственного польского телевидения, снимавшие фильм о культуре старообрядцев, не получили разрешения присутствовать на службе, а на участниц женского самодеятельного ансамбля «Рябина», исполнивших для телевизионщиков русскую песню «Катинька», была наложена суровая епитимья [со слов Зои Ярошевич-Переславцев]. На торжественном банкете в 2012 г. выступал тот же ансамбль «Рябина», в репертуаре которого нет духовных песнопений — только русские народные и популярные советские песни.

В частных разговорах с членами старообрядческих общин можно услышать экуменические слова о единстве всех христиан, хотя в начале века за подобные рассуждения федосеевцу полагалась бы епитимья (тысяча поклонов) за почитание «всех христиан заодно», а также за совместную трапезу или молитву [Чин исповеданию]. В Войнове на дверях моленной висит табличка для посетителей с просьбой о пожертвованиях на немецком и польском языках, а значит, предполагается, что немцы и поляки могут присутствовать на богослужении, что наблюдалось мной лично во время Пасхальной службы в мае 2013 г.

В послевоенные годы польскими переселенцами на т.н. Возвращенные Земли (польск. Ziemia Odzyskane) мазурские староверы идентифицировались с немцами. Справедливости ради следует, правда, заме-

тять, что то же самое относится и к автохтонному польскому населению Мазур, если можно назвать автохтонами потомков тех поляков с Мазовша, которые колонизировали земли Восточной Пруссии в XIV–XVI вв. Несмотря на то, что о существовании в послевоенные годы межэтнических конфликтов говорят не все староверы, некоторые из них, эмигрировавшие в 70-е г. прошлого века в Западную Германию, признаются, что такие конфликты возникали и называют их в числе прочих оснований для принятия решения о эмиграции.

### **3. Задачи комплексного социально-антропологического исследования старообрядческой культуры**

Работы Г. В. Поташенко показали, что литовские староверы принадлежали преимущественно к крестьянской среде (Поташенко 2006; Поташенко 2010: 36). Что касается польских старообрядцев, принадлежавших к федосеевскому, а позже — к поморскому согласию, их быт также был связан исключительно с сельским хозяйством. Это подтверждает наше собственное исследование содержания опубликованных исторических документов и собранных в Войново материалов. Крестьянский быт подробно описан и регламентирован в Войновской рукописи «Чина покаянию». Среди вопросов, задаваемых наставником исповедующимся практически нет таких, которые касались бы городского образа жизни (разве что старообрядцам запрещалось ходить «в театр или в камедь»), зато подробно регламентируются земельные отношения, возникающие между соседями, и предписываются нормы поведения. Исповедующийся должен ответить на вопрос, не скосил ли он чужого сена, не запахал ли межи, не сжег ли гумна, не убил ли курицы и т.п. Значит, социолингвистические исследования в старообрядческой среде должны воспроизводить модель крестьянского сознания.

Требование О. Н. Бахтиной и Е. Е. Дутчак дополнить «классическое археографическое исследование социально-археографическим, чтобы далее обеспечить его перевод на уровень социально-антропологического» [Бахтина/Дутчак 2008: 291], представляется абсолютно актуальным по отношению к изучению языка и культуры современных польских старообрядцев. Полностью соглашаясь с утверждением о том, что системный анализ представляет собой единственный научный способ работы с социальными объектами, обладающими свойствами, которые обусловлены установками, ценностями и опытом разных исторических эпох, мы считаем чрезвычайно интересным и полезным составленный авторами «Примерный перечень вопросов для проведения анкетирования локальных сообществ в центрах традиционной книжной культуры» [Там же: 293]. Включенные в перечень вопросы представляют четыре

аспекта исследования и позволяют системно исследовать происхождение, повседневный быт, мировоззрение и социальные структуры старообрядческих сообществ. Применение методики опроса, разработанной Томскими исследователями, позволяет провести сопоставление результатов анкетирования и сделать выводы о сходстве и различиях между старообрядческими общинами в различных странах мира. Следует заметить, что подобным образом организовано описание старообрядческого микросоциума деревни Нёнокса Архангельской области в книге А. А. Камаловой и Л. А. Савеловой «Лингвокультурологическое описание северной русской деревни» [Камалова / Савелова 2007], которое учитывает также динамику изменения языка деревенского населения.

#### 4. Заключение

Послеперестроечный период в жизни России отмечен возвратом воспитанных на идеологии атеизма людей к Богу и к церкви. Специальный термин Русской Православной церкви *воцерковление* (катехизация) в последние годы приобрел новое, светское значение и связывается с подготовкой взрослых членов российского общества к жизни в церковной общине.

В общественной жизни Польши, особенно в молодежной среде, явно просматриваются тенденции к светскости, выражающиеся в широком распространении идей атеизма, и это касается также старообрядческих общин Сувалк, Августова и др. Вместе с тем в России и в бывших республиках СССР, входивших в состав Речи Посполитой, наблюдается обратное: численность старообрядческих общин увеличивается, растет их количество. В условиях радиоактивного загрязнения части Ветковского района новые старообрядческие приходы зарегистрированы в Гомеле, где их не было во времена существования СССР.

Старообрядческие советы активно пользуются Интернетом не только для публикации информации о современном положении дел в общине, но, главным образом, для размещения исторических материалов по старообрядчеству. На сайтах общин выкладываются цифровые копии книг и рукописей, публикуются новейшие научные работы. Автор памятки «Что нужно знать христианину при посещении богослужений в древлеправославном храме» Мечислав Капланов просит владельцев мобильных телефонов выключить их перед входом в храм. Сами старообрядцы, представители поповских и беспоповских согласий, — постоянные внимательные слушатели и участники часто организуемых в последние годы конференций по старообрядчеству.

Таким образом, на наших глазах в России и за ее пределами начался очередной этап формирования консолидирующего конфессионального сознания старообрядцев новейшего времени. Чтобы определить, ка-

кое влияние оказывают религиозные тексты на сознание современного представителя старообрядческой конфессии, необходима дальнейшая работа над специальной методикой по изучению восприятия и понимания их содержания.





## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Работа над проектом завершена. Авторам удалось уложиться в отведенный для написания отчета срок с изданием монографии *Minaia: an example of hymnographic literature and a tool to shape the orthodox worldview*. Однако в течение полугода, пока наш замечательный переводчик Даниил Дынин трудился в поте лица над переводом архитрудного текста, содержащего не только цитаты и иллюстрации на церковнославянском языке, но также слова и выражения из греческого языка Нового Завета и из староукраинского языка, а также из латыни, авторы продолжали работу над собранным материалом.

Дело не только в том, что тщательно обдумывались и учитывались замечания рецензентов, – а главным образом, в том, что получение гранта, за признание нам которого авторы искренне и бесконечно благодарны Национальному Научному Центру (NCN), послужило мощным стимулом для активизации работы по изучению книжного и культурного наследия староверов, и не все разработки авторов вошли в тот вариант книги, который переводился на английский язык. Было решено издать вторую книгу, на основании первоначального текста, написанного на русском языке, в который были внесены исправления, дополнения и уточнения. Таким образом, две монографии, имеющие одинаковые названия на английском и на русском языках, представляют собой разные издания, что видно из их содержания.

Настоящий труд адресован не только мировой научной общественности: историкам, языковедам, культурологам, но и служителям церкви, наставникам и членам старообрядческих общин, – всем тем, кому удобнее и легче читать научные публикации на русском языке. В этом авторы следуют пожеланию одного из анонимных рецензентов нашего исследовательского проекта, высказавшего сомнения в том, что публикация монографии в английском переводе имеет смысл. Авторы нисколько не сомневаются в правильности своего первоначального решения: издание на английском языке значительно расширит круг читателей монографии и привлечет к представленной проблеме новые группы исследователей.

В заключение авторы выражают искреннюю и глубокую благодарность всем тем, кто бескорыстно и искренне помогал и помогает в их труде: Томашу и Уршule Людвиковским, владельцам бывшего Спасо-Троицкого староверческого монастыря в Войново; наставнику Старообрядческой моленной Григорию Новикову и его жене Ирине, прихожанам моленной Ренате Дановской, Ольге Линович, Ежи и Хелене Лисовским, Катажине Кемпской, дочери летописца Войновской общины Василия Федотова, проживающего в г. Мронгово, уроженке Осиняка и воспитаннице Войновского Спасо-Троицкого монастыря Вере Паномаров (Глин-

де, Германия), уроженцу Пясков Вальдемару Йорроху, проживающему в Ремшайде (Германия), и его невестке Анне Йоррох, аспирантке института германистики Варшавского университета, изучающей немецкий говор мазурских староверов, Катажине Пушчинской (урожденной Красовской) и ее брату Борису; нашим коллегам: Зое Ярошевич-Переславцев, Стефану Гжибовскому, Михалу Глушковскому; директорам Музея Пишской земли Дитмару Серафину и Вальдемару Бренде, директору библиотеки Музея Вармии и Мазур Барбаре Михальской, игуменье православного Успенского монастыря в Войново матушке Агнии, священнику Покровской церкви в Ольштыне Роману Анджею Плоньскому, нашим студентам, самоотверженно помогавшим нам в дигитализации библиотеки Войновского монастыря, нашим друзьям и членам наших семей, первым свидетелям наших творческих озарений и замыслов.

Соавторы

## ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Абрамович, Д. И. (1916), Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Петроград.
- Аввакум (1934), Беседа первая. Повесть о страдавших в России за древле-церковная благочестная предания. В: Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. Москва. 199–207.
- Аверинцев, С. С. (1977), Поэтика ранневизантийской литературы. Москва.
- Азовское сидение (1988): Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков. Подготовка текста Н. В. Поньрко. В: Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга 1. Москва, 1988.
- Акафист (1984), Акафист Пресвятей Богородице явления ради чудотворныя ея иконы Державныя. Джорданвилль.
- Аксаков, И. С. (1865), 11 мая в Москве. Из письма. В: КМС. 534–538.
- Алпатов, С. В. (2004), Берестяные грамоты в контексте фольклорной и литературной традиции. В: Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 4 (18). 123–128.
- Андреев, В. В. (1870), Раскол и его значение в народной русской истории. Москва.
- АПТ (1994): Губонин, М. Е. (сост.), Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и Всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. Москва.
- Афанасий (2000), Молитва всех вас спасет. Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского. Москва.
- Афанасий (Сахаров), епископ (1995), О празднике Всех святых в Земле Русской просиявших и о службе на сей праздник. В: Ученые записки Московского Православного Университета. № 1. Москва 1995. 118–131.
- Балашов, Николай, протоиерей (2001), На пути к литургическому возрождению. Москва.
- Бахтина, О. Н./Дутчак, Е. Л. (2008), От «книги читаемой» к «человеку читающему»: из опыта работы археографической экспедиции Томского университета (1986–2006 гг.), В: Традиционная книга и культура позднего русского средневековья, Ч. 1, Кириллическая книга в русской истории и культуре, Ярославль. 285–299.
- Белобородов, С. А. (2000), Старообрядческая рукописная книга В: Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. С. А. Белобородов, Ю. В. Ключкина, П. И. Мангилев, И. В. Починская. Екатеринбург. URL: <<http://virlib.eunnet.net/books/oldb3>>. Доступ 29.10.2013.
- Беляев, Ив. (1862), Святые Константин (нареченный Кирилл) и Мефодий учителя словенские. В: Душеполезное чтение, ежемесячное издание общепонятных сочинений духовного содержания. Год 3, часть 2. Москва. 331–363.
- Беренский, Н. (1899), Архимандрит о. Павел (Прусский) и его противораскольничья деятельность. Киев.
- Бессонов, П. А. (1865) В память первоучителей славянства. В: КМС. 449–109.
- Бугаева, И. В. (2006), Агионимы в ономастическом пространстве русского языка. В: Известия на Научен център «Св. Дасий Доростолски». Силистра към Русенски университет «Ангел Кънчев». Кн. 1. Силистра.

- Бугаева, И. В. (2010), Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Москва.
- Булгаков, С. В. (1913), Настольная книга для священно-церковно-служителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). Киев, 1913 [Репринт. Москва, 1993].
- Бусева-Давыдова, И. Л. (2007), «Святая Русь»: к вопросу о содержании понятия. В: Вестник истории, литературы и искусства. Том 4. Москва.
- Буслаев, Ф. И. (1865), По поводу памяти св. Кирилла и Мефодия. В: КМС. 510–525.
- Верещагин, Е. М. (1980), Лингвострановедческая теория слова. Москва.
- Верещагин, Е. М. (2012), (Пере)осмысление имени сакрального лица как стратегия (альтернативной) адресации в религиозных текстах. В: Логический анализ языка: Адресация дискурса. Москва. 151–164.
- Верный месяцеслов (1903): Верный месяцеслов всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно, составленный по донесениям Святейшему синоду преосвященных всех епархий в 1901–1902 годах. Москва.
- Вечная правда. Издание старообрядческой типографии, 1895 г. (?).
- Вздорнов, Г. И. (1986), История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век. Москва.
- Вознесенский, А. В. (1996), Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века. Введение в изучение. Санкт-Петербург.
- Вознесенский, А. В. (2008), История славянской печатной псалтири: Московская традиция XVI–XVII веков: простая псалтирь. Автореферат на соискание ученой степени доктора филологических наук. Санкт-Петербург. URL: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=8305>. Доступ 23.11.2013.
- Волошин И: Максимилиан Волошин. Собрание сочинений. Том первый. Стихотворения и поэмы 1899–1926. Москва.
- В сб I: Великий сборник в трех частях. Часть первая: Часослов, Воскресный октоих, и Общая минея. Тиснение третье. Мукачево, 1992.
- Вургафт, С. Г./Ушаков, И. А. (1996), Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. Москва.
- Герман ПСТГУ: Герман (Вейнберг). В: Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. URL: [http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind\\_oem.html/ans](http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans). Доступ 2.07.2013.
- Гжибовский, С./Глушковский, М. (2008), Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур (Польша). В: Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. Ред. Л. Л. Касаткин. Москва. 200–214.
- Гжибовский, С./Глушковский, М. (2013), Диглоссия и сферы употребления польского языка и русского говора в общине старообрядцев сувальско-августовского региона (Польша). В: Русские старообрядцы. Язык. Литература. История. Сборник статей к XV Международному съезду славистов, Л. Л. Касаткин (ред.), Москва. 379–389.

- Голубев, Владимир (1913), Трехсотлетие великого воспоминания. Москва.
- Голубиная книга (1991), Русские народные духовные стихи XI-XIX веков. Сост., вступит. статья и примечания Л. Ф. Солощенко и Ю. С. Прокшиной. Москва.
- Горский, А. В. (1865), Слово на день памяти св. Кирилла и Мефодия. В: КМС. 441–448.
- Горшков, А. И. (2001), Русская стилистика. Москва.
- Градобойнова, Е. В. (2011), Роль кириллических печатных изданий в формировании мировоззрения старообрядцев-беспоповцев. В.: Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. Москва. 610–624.
- Греч, Н. И. (1827), Практическая русская грамматика, изданная Николаем Гречем. Санкт-Петербург.
- Григорович, В. И. (1865) Древнеславянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов, святых Кириллу и Мефодию. В: КМС. 235–270.
- Гунн, Г. П. (1984), Каргопольский озерный край. Москва.
- Даль, В. И. (1955), Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. Москва.
- Дворецкий, И. Х. (1958), Древнегреческо-русский словарь. Составил И. Х. Дворецкий. Под ред. С. И. Соболевского. В 2-х томах. Москва. URL: <http://slovarus.info/grk.php>. Доступ 20.11.2013.
- Деяния I–XI – Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Москва, 1994–2000. Т. 1–11.
- Димитрий I-XII — Димитрий (Самбикин), архиеп. Месяцеслов святых, всюю Русскою Церковию или местнотимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и святых угодников Божиих в нашем отечестве. Каменец-Подольск, 1892–1895. Вып. 1–4: Сентябрь—декабрь; Тверь, 1897–1902. Вып. 5–12: Январь—август.
- Добрушина, Е. Р./Поляков, А. Е. (2003), Корпус церковнославянского языка: возможности, методы создания, перспективы В: Вестник ПСТГУ. Филология. III: 1 (31) Москва. 32–44.
- Достоевский I-XII: Достоевский, Ф. М., Собрание сочинений в двенадцати томах. Москва, 1982.
- ДСС I-II – Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1 (Кн. 1–2). Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. Москва, 2012.
- Дугин, А. Г. (2010), Структурная социология, Москва. URL: <http://konservatizm.org/konservatizm/sociology/180509172730.xhtml>
- Дурново, Н. Н. (1969), Введение в историю русского языка, Москва.
- Дутчак, Е. Е. (2007), Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XX в.). Томск.
- Дьяченко, Г., протоиерей (2007), Полный церковнославянский словарь. Москва.
- Евдокимова, Ю. К. (2009), Гимнография – «цвет древа жизни Церкви Христовой». Интервью 12 января 2009. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/370167.html>.
- Живов, В. М. (1994), Святость. Краткий словарь агиографических терминов. Москва.

- Живов, В. М./Успенский, Б. А. (1987), Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России. В: Языки культуры и проблемы переводимости. Москва. 47–153.
- Житие Авелия (1995), Житие преподобного Авелия прорицателя. Изд. Свято-Троицкого Ново-Голутвина монастыря.
- Жития святых (2003–2004): Жития святых по изложению святителя Дмитрия митрополита Ростовского. Месяц август. Барнаул, 2003–2004.
- Жуковский И: Полное собрание сочинений В. А. Жуковского в 12 томах. Под редакцией А. С. Архангельского. Т. 1. Москва, 1902.
- Иванов, Вяч. Вс./Топоров, В. Н. (1965), Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва.
- Ильина книга (2006), Древнейший славянский боголужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спаратическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подготовил Е. М. Верещагин. Москва.
- Ильф, Илья/Петров, Евгений (1975), Золотой теленок. Москва.
- Иннокентий (Просвирнин), игумен (1980), К юбилею Русской Церкви. В: Журнал Московской Патриархии 1980, № 9.
- Каверин, Н. (2005), Православная мифология XX века. В: Благодатный огонь, № 13. Москва, 2005. 3–10.
- Календарь (2013): Календарь Древнеправославной Поморской церкви на 2013 г. Главный редактор: О. И. Розанов. Санкт-Петербург.
- Камалова, А. А./Савелова, Л. А. (2007), Лингвокультурологическое описание северной русской деревни. Архангельск.
- Карташев, А. В. (2013), Смысл старообрядчества. URL: <<http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/staroobrjad.htm>>.
- Керов, В. В. (2005), Место женщины в старообрядческом обществе и предпринимательстве. В: Женщина в старообрядчестве: Материалы Международной наун.-практ. конф., посв. 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. – Петрозаводск. 14–23.
- Керов, В. В. (2011), «Щёт наличных денех»: бухгалтерская книжность старообрядцев XVIII – первой половины XIX века. В: Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. Москва. 449–458.
- Киселёва, Л. А. (2002), Старообрядческая аксиология слова и буквы в поэзии Н. А. Клюева. В: Православие и культура. Киев. № 1–2. 54–74.
- Клосс, Б. М. (2012), О происхождении названия «Россия». Москва.
- КМС (1895), Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, изданный, по определению Московского общества любителей русской словесности, М. Погодиным. Москва, 1865.
- Князев, Ю. П. (2008), Адресатное и обобщенно-личное значения форм 2-го лица. В: Динамические модели: Слово. Предложение. Текст: Сб. ст. в честь Е. В. Падучевой. Москва. 364–379.
- Колесов, В. В. (2004), Слово и дело: Из истории русских слов. Санкт-Петербург.
- Коричневые миные: Миня. Т. 1–12. Москва, 1996–2000.
- Королева, В. В. (2006), Герман (Вейнберг). В: Православная энциклопедия. Том XI. Москва. 245–246.

- Котков, С. И. (1980), Лингвистическое источниковедение и история русского языка. Москва.
- Кравецкий, А. Г. (1991), Из истории Паремейного чтения Борису и Глебу. В: Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. Москва. 42–52.
- Кравецкий, А. Г. (1995\_1 – 1997\_5), Опыт словаря литургических символов. В: Славяноведение. 1995. № 3, 97–104; № 4, 96–105; 1996 № 2, 87–97; 1997 № 2, 84–102; № 5, 108–112.
- Кравецкий, А. Г. (1996), Борис Иванович Сове. В: Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 2. Москва. 21–30.
- Кравецкий, А. Г. (1998а), Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. Подготовка текста и комментарии А. Г. Кравецкого. В: Богословские труды. Сб. 34, Москва, 1998, 202–388.
- Кравецкий, А. Г. (2008б), Контроверза Москва-Санкт-Петербург в зеркале церковнославянской орфографии. В: Прикладна лінгвістика та лінгвістичні технології. Megaling 2007. Київ, 2008, 177–185.
- Кравецкий, А. Г. (2010), Лингвистические и текстологические стандарты синодальных типографий. В: Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка 2006–2009. Москва. 470–502.
- Кравецкий, А. Г. (2012а), Литургический самиздат XX века: языковые особенности и проблемы рецепции. В: *Latopisy Akademii Supraskiej*. Vol. 3. *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*. Pod redakcją Urszuli Pawluczuk. Białystok, 2012. 85–94.
- Кравецкий, А. Г. (2012б), Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом), Научный редактор прот. Н. Балашов, Москва.
- Кравецкий, А. Г. (2013), Петербургские полиглоты конца XIX века. В: Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка 2012–2013. Москва. 240–259.
- Кравецкий, А. Г./Плетнева, А. А. (2001), История церковнославянского языка в России (XIX–XX вв.). Москва.
- Кривко, Р. Н. (2005), Уточнение датировки древнейшего списка славянской служебной минеи за август. В: Лингвистическая герменевтика 1. Сборник в честь 70-летия профессора И. Г. Добродомова. Москва 2005. 90–110.
- Кривко, Р. Н. (2010), К лингвистическому источниковедению славянских служебных миней на август: данные афонских рукописей. В: Ю. В. Кагарлицкий, А. М. Молдован (ред.) Лингвистическое источниковедение. 2006–2010. Москва 2010. 38–57.
- Крылов, Г., протоиерей (2009), Книжная справа XVII века. Богослужебные Миней. Москва.
- Кузнецов, И. И. (1900), Покровский (св. Василия Блаженного) собор в Москве; Лобное место : святые Василий и Иоанн, Христа ради юродивые. Сост. свящ. И. И. Кузнецов. Москва.
- Кузьмина, Е. А. (2000), Грамматики Л. Зизания и М. Смотрицкого. Сост. Е. А. Кузьмина. Москва.
- Лабынцев, Ю. А./Щавинская, Л. Л. (1999), Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши. Исследования и публикации. Москва.



- Леонид (Кавелин), архимандрит (1891), Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.), обще- и местными, изложенных в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер: Справ. кн. по рус. агиографии. Санкт-Петербург.
- Литвинцева, К. В. (2012), Номинация, титулование и обращение в религиозном дискурсе. В: Логический анализ языка: Адресация дискурса. Москва. 165–176.
- Лозинский, Р. Р., протоиерей (1967), Русская литургическая письменность (Пути исторического развития и анализ богословского содержания). Кострома. (Рукопись библиотеки МДА).
- Ломоносов, М. В. (1952), Российская грамматика. В: М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. 7, Труды по филологии 1739–1758. Москва-Ленинград. 389–579.
- Людоговский, Ф. Б. (2003), Современный церковнославянский минейный корпус: состав и структура. В: Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2002–2003. Москва. 500–531.
- Максим Горький (1953), Речь на открытии II Всесоюзного Съезда Союза Воинствующих Безбожников. В: М. Горький. Собрание сочинений в 30 тт. Том 25. Москва.
- Мансветов, И. (1883), Как у нас правились церковные книги. Материал для истории книжной sprawy в XVII столетии. (По бумагам архива типографской библиотеки в Москве). Москва.
- Мансветов, И. (1884), Как у нас правились Типик и минеи. Очерк из истории книжной sprawy в XVII столетии. Москва.
- Мануил II: Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeševskij). Teil. II. Erlangen, 1981.
- МД 2005 : Минея дополнительная. Вып. 1. Москва, 2005.
- МД 2006: Минея дополнительная. Москва, 2006.
- МД 2008: Минея дополнительная. Вып. 1. Москва, 2008.
- МД 2008а: Минея дополнительная. Москва, 2008.
- Медведева, Л. П. (2012), Книгоиздание русской Православной Церкви: 1945–2009 (Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук).
- Мечковская, Н. Б. (1998), Язык и религия. Москва.
- М\_зел\_сент-авг.: Минея. Сентябрь-август. Москва, 1978–1989.
- М\_каб: Миния. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1893 (Репринт: М.: Московский Сретенский монастырь; Правило веры, 1996–1997).
- МО 2011: Минея общая новомученикам и исповедникам Российским. Москва: «Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви».
- МП 2018: Минея. Январь. Москва: Христианская типография при Преображенском богаделенном доме.
- Нечунаева, Н. (2000), Минея как тип славяно-греческого текста. Таллин.
- Никитина, С. Е. (1993), Устная народная культура и языковое сознание. Москва.
- Никифорова, А. Ю. (2012), Из истории Минеи в Византии. Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря Святой Екатерины на Синае. Москва.

- Никольский, К. (1896), Материалы для истории исправления богослужебных книг, об исправлении Устава церковного в 1682 году и Месячных миней в 1689–1691 году. В: Памятники древней письменности, т. СХV, Санкт-Петербург.
- Одоевский, А. И. (1958), Полное собрание стихотворений. Ленинград.
- Остромирово Евангелие: Остромирово Евангелие 1056–1057 гг. Электронное издание. URL: <http://www.prlib.ru/Lib/pages/item.aspx?itemid=2314>.
- Павлова, Н. А. (2008), Пасха красная: о трех оптинских новомучениках, убиенных на Пасху 1993 г. Москва.
- Панченко, А. (2012), Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности. Москва.
- ПВЛ 1978: Повесть временных лет. В: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI–XII века. Москва.
- Песни Джемса 1987: Песни, записанные для Ричарда Джемса в 1619–1620 гг. (Подготовка текста Г. М. Прохорова). В: Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI – начало XVII веков. Москва.
- Плетнева, А. А. (2013), Лубочная Библия: язык и текст. Москва.
- Плетнева, А. А. / Кравецкий, А. Г. (2009), СЛУЖБА, ПРОМЫСЕЛ, РАБО-ТА: к истории слов и понятий. В: Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени. Москва. 102–200.
- Погодин, М. П. (1862), Окружное послание к славянам, 1862 года, марта 25 в день Благовещения. В: КМС. 542–549.
- Подольская, Н. В. (1978), Словарь русской ономастической терминологии. Москва.
- Поздеева, И. В. (2000), Литургический текст как исторический источник. В: Вопросы истории. № 6. 112–118.
- Попов, А. В. (2013), Православные русские акафисты. Москва.
- Поташенко, Г. В. (2006), Староверие в Литве. Вторая половина XII – начало XIX вв. История, документы и материалы, Vilnius.
- Поташенко, Г. В. (2010), Староверы в Литве (1918–1940). В: Staroobrzędowcy za granicą, Toruń. 31–55.
- Поташенко, Г. В. (2013), Рижская федосеевская община и принятие браков в XIX в. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/95-1-0-112>. Доступ 11.09.2013.
- Потехина, Е. (2013), Издание «Вечной Правды» Аввакума Комиссарова из собрания Войновского монастыря: смысл заметок на полях. В: Staroobrzędowcy za granicą, Toruń. (в печати).
- Починская, И. В. (2012), Книгопечатание Московского государства второй половины XVI – начала XVII веков в отечественной историографии: концепции, проблемы, гипотезы. Екатеринбург.
- Правда о религии (1942): Правда о религии в России. Московская Патриархия.
- Прославление Иоасафа (2011): Прославление Святителя Иоасафа Белгородского. Документы. Сост. прот. Олег Кобец, А. Н. Крупенков. Белгород.
- Пушкин, А. С. (1978), Борис Годунов. В: А. С. Пушкин, Полное собрание сочинений: В 10 т. — Ленинград. 1977–1979. Т. 5. Евгений Онегин. Драматические произведения. 187–285.
- ПЭ I–XXXI: Православная энциклопедия. Том 1–31. Москва, 2000–2013 (издание продолжается).

- Резолюции Предсоборного совещания (1924), Церковное обновление, 1924, № 7–8.
- Ровинский I-V: Ровинский, Д. А. (1881), Русские народные картинки. Т. I-V. Санкт-Петербург.
- Руди, Т. Р. (2011), Из истории русской агиологии начала XX в.: издание "Верного месяцеслова всех русских святых". В: Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Санкт-Петербург. Т. 2. 309–318.
- Русский футуризм 2000: Русский футуризм. Теория. Практика. Критика. Воспоминания. Сост. В. Н. Терехина и А. П. Зименков, Москва.
- Рябов, О. В. (1999), Русская философия женственности (XI–XX века), Ива-ново.
- Семенов-Басин, И. В. (2010), Святость в русской православной культуре. История персонификации. Москва.
- Славянские дела 1863: Славянские дела (письмо русского в редакцию). В: Духовная беседа. Санкт-Петербург. Т. 17, № 3. 88–96.
- Слезкин, Ю. (2005), Эра Меркурия. Евреи в современном мире, Москва.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–29. Москва, 1975–2011 (издание продолжается).
- Служба 1930: Служба всем святым в земле Российской просиявшим. Париж.
- Служба Ермогену 1917: Служба святителю и чудотворцу Ермогену. Издание Московского Большого успенского Собора. Москва.
- Слущкий, М. И. (1913), 300-летие царствования благословенного Дома Романовых. Санкт-Петербург.
- Собрание определений I-IV: Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 1–4. Москва, 1918. [Репринт: Москва, 1994].
- Современное обновленчество 1996: Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». Москва.
- Спаский, Ф. Г. (2008), Русское литургическое творчество. Москва.
- Срезневский, И. И. (1893–1912), Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3-х тт. Санкт-Петербург.
- Субботин, Н. И. (1901), Первые двенадцать лет служения Церкви борьбою с расколом: (Переписка с архим. Павлом за 1867–1879 гг.). Москва.
- Субботин, Н. И. (1904), Еще пятнадцать лет служения Церкви борьбою с расколом (моя переписка с архимандритом Павлом за 1879–95 годы). Москва. Вып. 2: 1887–1895.
- Супрун, В. И. (1996), Христианизация русского именника. Москва. 53–58.
- Супрун, В. И. (2001), Антропонимы в вокативном употреблении. В: Известия Уральского государственного университета. № 20. Екатеринбург.
- Сурский, И. К. (2008), Отец Иоанн Кронштадтский. Москва.
- Таранец, С. В. (2011), Высшее образование и благотворительность купцов-старообрядцев в сфере просвещения во второй половине XIX – начале XX века. В: Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. Москва. 475–488.
- Тарасов, О. Ю. (1995), Икона и благочестие. Очерки истории иконного дела в императорской России. Москва.
- Тикас, Ч. О. (2011), Женщина в бесполовском старообрядческом сообществе во второй половине XIX – начале XX вв., автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Санкт-Петербург.

- Тихомиров, М. Н. (1968), Русская культура X—XVIII веков. Москва.
- Толстой, Н. И. (1988), История и структура славянских литературных языков. Москва.
- Троицкий, И. (1886), Православный Восток в минувшем году. Москва Церковный вестник, издаваемый при Санкт-Петербургской духовной академии за 1886 г. № 2. Санкт-Петербург. 19–20.
- Турцова, Е. Д. (2007), Этимологизирование имен собственных в сакральном тексте как творческий прием. В: Международный молодежный научный форум Ломоносов-2007: Материалы международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Секция «Филология» (11–14 апреля 2007 г.). Москва. 109–111.
- Турцова, Е. Д. (2007а), Символические наименования лиц в тексте «Путягиной минеи». В: Православный собеседник, № 1 (14). 109–116.
- ТЦ (1992): Триодь цветная. Москва.
- Успенский, Б. А. (1968), Архаическая система церковнославянского произношения (Из истории литургического произношения в России). Москва.
- Успенский, Б. А. (1969), Из истории канонических имен. Москва.
- Успенский, Б. А. (1989), Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка [история Церкви]. В: Византия и Русь. Москва. 206–226.
- Успенский, Б. А. (1995), История русского литературного языка как межславянская дисциплина. В: Вопросы языкознания. 1995. № 1. 5–14.
- Успенский, Б. А. (2000), Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. Москва.
- Успенский, Б. А. (2002), История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Издание 3-е исправленное и дополненное, Москва.
- Федотов, Г. (1991), Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. Москва.
- Фирсов, С. Л. (2011) На весах веры: От коммунистической религии к новым «святым» посткоммунистической России. Санкт-Петербург.
- Христофорова, О. Б. (2003), Полевые методы в визуальной антропологии. В: Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru.folklore/hristoforova3.htm>. Доступ 23.11.2013.
- Царица 2007: Царица небесная – Державная Правительница Земли Русской. Сост. С. В. Фомин, Москва.
- Цветаева, Марина (1971), Лебединый стан. Перекоп. Париж.
- Цейтлин, Р. М./Вечерка, Р./Благова, Э. (1999), Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. 2-е изд. Москва.
- Чапнин, Сергей (2013), Церковь в постсоветской России: возрождение, качество веры, диалог с обществом. Субъективные размышления о настоящем и будущем. Москва.
- Чин исповеданию. Рукопись из собрания Войновского монастыря.
- Чуриловский, Н. Ф. (1909), Новая богослужебная книга: Миния дополнительная — Прибавления к Церковным ведомостям, № 51–52. 2441–2447.
- Школа 1997: Школа церковной смуты. Плоды обновленческой «катехизации». Москва.
- Эвола, Ю. (1996), Метафизика пола, Москва.

- Юнгеров, П. А. (2013), Введение в Ветхий Завет.
- Юсов, Е. Е. (2009), Гимнография праздника Покрова Пресвятой Богородицы как источник изучения русского литературного языка. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филол. наук. Москва.
- Ягич, И. В. (1886), Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г. Санкт-Петербург.
- Głuszkowski, M. (2011), Język religii i jego znaczenie dla zachowania tożsamości przez polskich staroobrzędowców. W: Konstrukcje i destrukcje tożsamości. Wokół religii i jej języka / E. Golachowska, A. Zielińska. Warszawa, 2011. C. 135–144.
- Грек-Пabisowa, I./Maryniakowa, I. (1980), Słownik gwary starowierców, mieszkających w Polsce. Warszawa.
- Грек-Пabisowa, I. (1999), Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów. Warszawa.
- Iwaniec, E. (1977), Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX wiek, Warszawa.
- Iwaniec, E. (1982), Pamiętnik Antoniny Kondratjewej (1914–1916). Przyczynek do dziejów żeńskiego klasztoru staroobrzędowego w Wojnowie na Mazurach. W: Zeszyty Naukowe KUL. R. 25, nr 2–4 (98–100). 235–262.
- Iwaniec, E. (2001), Droga Konstancyjna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia, Białystok.
- Jakubowski, W. (1961), Z historii kolonij rosyjskich na Mazurach, „Slavia Orientalis”, R. 10, nr 1. 81–103.
- Jaroszewicz, Z. (1989), Zbiorek wierszy z żeńskiego klasztoru staroobrzędowego w Wojnowie na Mazurach. B: Slavia Orientalis. XXXVIII. Nr 3–4. 1989. 463–475.
- Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. (1994), Starowiercy w Polsce i ich księgi. Olsztyn.
- Money, J. (1955), Linguistic resources and psychodynamic theory. In: „British Journal of Medical Sexology”, vol. 20. 264–266.
- Naumow, A. (1996), Wiara i Historia. Kraków.
- Orzechowska, J. (2012), Войновский синодик. Лингвокультурологическое описание. Olsztyn.
- Paško, D. (2007), Język staroobrzędowców z Gabowych Grądów i Boru — rosyjska gwara wyspowa czy polsko-rosyjska hybryda językowa? B: Literatry i języki wschodniosłowiańskie z perspektywy początku XXI wieku. Red. A. Ksenicz, B. Tichoniuk. Zielona Góra. 319–324.
- Sukertowa-Biedrawina, E. (1961), Filiponi na ziemi Mazurskiej. B: Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 1. 39–67.
- Tetzner, F. (1902), Die Slawen in Deutschland, Braunschweig.
- Zielińska, A. (1996), Wielojęzyczność staroobrzędowców, mieszkających w Polsce. Warszawa.